JIDDU KRISHNAMURTI



EL CAMINO DE LA INTELIGENCIA

Kairós

J. Krishnamurti

EL CAMINO DE LA INTELIGENCIA

Titulo original: THE WAY OF INTELLIGENCE

ÍNDICE DE PARTICIPANTES

J. Krishnamurti (K)
Dialoga con

1 Radha Burnier	RB
2 Asit Chandamal	AC
3 Swami Chidanand	SC
4 Rajesh Dalal	RD
5 P. Y. Deshpande	PYD
6 Shanta Gandhi	SG
7 Alan Hooker	AH
8 Ivan Illich	II
9 Pupul Jayakar	PJ
10 Sudhir Kakkar	SK
11 Brij Khare	BK
12 Rajni Kothari	RK
13 R. Krishnaswamy	KS
14 Krishnan Kutty	KK
15 T.N. Madan	TNM
16 N.Vasudevan Nair	NVN
17 Ashish Nandy	AN
18 G. Narayan	GN
19 Achyut Patwardhan	AP
20 Sunanda Patwardhan	SP
21 Interlocutor	Q
22 Uma Ramaswamy	U
23 Ravi Ravindra	RR
24 Rev. Rimpoche	RMP
25 Sanjivi	SAN
26 Satyendra	SAT
27 Jai Shankar	JS
28 David Shainberg	DS
29 Rupert Sheldrake	RS
30 Sarjit Siddhoo	SS
31 Sriram	Sriram
32 Subramaniam	Subramaniam
33 E. C. George Sudarshan	GS
34 P. K. Sundaram	PKS
35 Romesh Thapar	RT
36 Nandishwara Thero	NT
37 Jagannath Upadhyaya	JU
38 Kapila Vatsyayan	KV
39 O. V. Vijayan	OVV
40 Mary Zimbalist	MZ

1. ILUSIÓN E INTELIGENCIA

Rimpoche: Señor, cuando el observador observa, es la matriz del pensamiento y de la memoria. En la medida en que el observador observa desde esa matriz, no le resulta posible ver sin nombrar, ya que el nombrar surge de esa matriz. ¿Cómo podrá el observador liberarse de dicha matriz?

Krishnamurti: Quisiera saber si vamos a analizar este punto como un problema teórico, como una abstracción o si, por el contrario, lo vamos a encarar de forma directa, sin teorías.

Jagannath Upadhyaya: Este problema se encuentra directamente vinculado a nuestra vida diaria.

K: Señor, ¿quién es el observador? Damos por sentado que el observador nace de esa matriz o que él es la matriz. ¿O el observador es el movimiento global del pasado? ¿Es esto un hecho para nosotros o sólo una idea? ¿Se da cuenta el observador de que es el movimiento total del pasado y de que mientras esté observando, aquello que es observado jamás podrá ser exacto? Creo que éste es un punto importante. ¿Puede el observador, que no es más que el movimiento total del pasado, con todos sus condicionamientos, viejos y nuevos, darse cuenta de que está siendo condicionado?

Achyut Patwardhan: El observador, cuando mira un hecho, lo hace con todos sus viejos condicionamientos, *samskar*. Por tal motivo, no puede ver el hecho tal como es.

JU: ¿Podemos aceptar esto?

K: ¿Nos encontramos todos en el mismo punto de Rimpocheji cuando hace esta pregunta? El observador está hecho de pasado y, en la medida en que se encuentra enraizado en ese pasado, ¿es capaz de ver la verdad de un hecho? Si no se da cuenta de que es un observador condicionado, se produciré una contradicción entre él y lo observado, y la contradicción significa división.

AP: En la medida en que no vea esto claramente, habrá conflicto en el acto de ver.

K: Señor, surge entonces la pregunta: ¿es posible para el observador comprenderse a sí mismo, descubrir sus limitaciones y condicionamientos y, de esta manera, no interferir en la observación?

RMP: Ese es el problema básico. Siempre que intentamos observar, el observador está interfiriendo en la observación Quisiera saber si hay un método para poner fin a ese «yo» que está interfiriendo.

K: El observador es la práctica, el sistema, el método. Debido a que es el resultado de todas las prácticas pasadas, de todos los métodos, experiencias, conocimientos, rutinas y procesos mecánicos de repetición, él es el pasado. Por consiguiente, si usted introduce un nuevo sistema, método o práctica, eso se hallará también en el mismo campo.

RMP: ¿Qué puede hacerse entonces?

K: Estamos llegando a ese punto. Pero veamos, primero, qué estamos haciendo. Si aceptamos un método a un sistema, su práctica hará más mecánico al observador. Cualquier sistema servirá tan sólo para reforzar al observador.

JU: Entonces estamos en un punto muerto.

K: No, al contrario. Por eso pregunto si el observador se da cuenta de que él es el resultado de toda experiencia, del pasado y el presente. En esa experiencia se incluyen métodos, sistemas, prácticas y las diversas formas de *sadhana*. Y usted pregunta ahora si todavía existen nuevos sistemas, métodos y prácticas, lo que demuestra que continúa en la misma dirección.

JU: Creo que no solamente es posible rechazar por completo el pasado, sino también el presente. El pasado puede ser anulado mediante la observación, pero la fuerza del presente no desaparecerá a menos que el pasado sea anulado. Uno siempre está relacionado con el momento presente.

AP: En realidad, presente y pasado no son más que uno, no se hallan separados.

JU: Por tanto deberíamos anular el presente. Cuando esto suceda quedarán eliminadas las raíces del pasado.

AP: ¿Entiende usted por presente, este momento presente de observación?

K: Este momento presente en observación es la observación de todo el movimiento del pasado. ¿Cuál es la acción necesaria que pone fin a ese movimiento? ¿Es ésa la pregunta?

JU: Lo que yo estoy diciendo es que el pasado se apoya en este momento, y también en él es donde construimos el edificio del futuro. Por tanto, para liberarse tanto del pasado como del futuro, es necesario romper el momento en el presente, a fin de que el pasado no tenga sitio en donde apoyarse, ni el futuro posea un punto desde el cual se proyecte. ¿Es esto posible?

K: ¿Puede terminar ese movimiento del pasado que genera el presente, que se va modificando a medida que se mueve, y que se convierte en el futuro?

JU: Mediante el proceso de observación negamos el pasado. Al hacerlo, también negamos el presente; y dejamos de construir el futuro que se basa en los deseos creados por el pasado. Sólo permanece la observación. Pero incluso ese momento de observación es un momento. A menos que lo rompamos no seremos libres de la posibilidad del surgimiento del pasado y de la creación de futuro. Por tanto es necesario que el momento presente, el momento de la observación sea roto.

K: ¿Está usted diciendo, señor, que en el estado de atención presente, en el ahora, concluye el pasado, pero que esa misma observación, que da fin al pasado, tiene sus propias raíces?

JU: No digo eso. Yo no acepto el hecho de que el pasado genere el presente y éste a su vez el futuro. En el proceso de observación, tanto la historia del pasado como la del futuro quedan disueltas. Pero el problema es que dichas historias confluyen en este momento. A menos que este momento sea negado, tanto el pasado como el futuro actuarán de nuevo. Para simplificar, quisiera denominar «existencia» al momento «en que se está». Se tiene, pues, que romper dicho momento y, consecuentemente, habrá que romper también todas las demás tendencias ya sea que reflejen el pasado o proyecten el futuro. ¿Es eso posible?

K: Esta pregunta tiene para usted una importancia capital y quiero comprenderla bien antes de contestarla. Voy a formularla sin darle contestación: El pasado es movimiento, que queda detenido con la atención. ¿Al dar por concluido el pasado, puede desaparecer ese segundo, ese momento, ese acontecimiento mismo?

JU: Me gustaría clarificar todavía más: este momento, es un momento «existente».

K: En cuanto usted utiliza la palabra «existencia», ésta tiene una connotación. Debemos ver esto muy cuidadosamente.

Pupul Jayakar: No es estable.

JU: Me gustaría denominar este momento como *kshana bindu*, el momento del tiempo. La «Condición» de ese momento, su «esencia» ha de ser rota. ¿Es eso posible? En el movimiento de la observación no existe el pasado ni la posibilidad del futuro. Yo ni siquiera le llamaría momento de observación, porque carece de todo poder de existencia. Cuando no existe pasado o futuro, tampoco puede haber presente.

K: ¿Puedo hacer la pregunta de otra manera? Soy el resultado del pasado. El «yo» es la acumulación de recuerdos, experiencia y conocimiento, lo cual es pasado. El «yo» es siempre activo, es un continuo impulso. Y ese impulso es tiempo. Por ello, cuando este impulso, como un «yo», se enfrenta al presente, sufre una

modificación, pero continúa siendo «yo» y se proyecta en el futuro. Este es el movimiento de nuestra existencia diaria. Y lo que usted pregunta es, ¿puede ese movimiento, que es el «yo», el centro, cesar y abolir el futuro? ¿Es así, señor?

JU: Sí.

K: Y mi pregunta es: ¿puede el «yo», que es conciencia, reconocerse como movimiento del pasado; o es el pensamiento el que lo impone como una idea, que es el pasado?

JU: ¿Puede repetir la pregunta?

K: Yo, mi ego, el centro desde el cual opero, esta entidad autocentrada tiene miles, millones de años. Constituye la presión constante del pasado, los resultados acumulados del pasado. La codicia, la envidia, el sufrimiento, la ansiedad, los miedos, la agonía, todo eso es el «yo». ¿Es ese «yo» una manifestación verbal, una conclusión de palabras, o por el contrario es un hecho, como lo es este micrófono?

JU: Sí, es así; aunque no de forma absoluta; no es algo autoevidente.

AP: ¿Por qué? ¿De qué depende?

JU: Cuando digo que es así, lo afirmo solamente en términos de pasado o de futuro. Sin embargo, no es lo uno ni lo otro. Por tanto no lo acepto como una verdad trascendental. Sólo lo puedo admitir en el plano de la realidad cotidiana.

AP: Pero usted está diciendo que es el creador del contexto.

JU: El «yo» es una creación del pasado. ¿Cuál es su significado? El «yo» es la historia del pasado.

K: Que constituye la historia del hombre que se ha afanado, que ha luchado, sufrido, que tiene miedo, que vive en el dolor y todo lo demás.

P. Y. Deshpande: Es la historia del universo, no la del «yo».

K: Es el «yo». No pretendamos creer que es la del universo.

JU: El «yo» es historia, que puede ser rota mediante la observación.

AP: Él dice que estos hechos no se encuentran relacionados con el centro como observador.

K: La existencia carece de autoexistencia. Es una declaración descriptiva al observar, no es un hecho.

JU: Es historia, nada tiene que ver con la observación.

PJ: Él dice: «yo soy esto, yo soy aquello, soy historia». Es una declaración descriptiva. El observar, no tiene existencia.

K: Vayamos con calma. El «yo» es el movimiento del pasado, la historia de la humanidad, la historia del hombre. Y tal historia es el «yo». Se expresa a sí mismo siempre en mi relación con los otros. Por tanto, en las relaciones con mi mujer, mi marido, mis hijos o amigos están operando el pasado con sus imágenes; por eso está dividiendo mi relación con los demás.

JU: Eso sucede mientras no haya atención. Con la atención el momento quedará roto y con él todas las relaciones.

PYD: En el momento de atención todo queda disuelto.

K: Usted está diciendo que en ese punto de atención todo desaparece. Pero, ¿desaparece también en la relación con mi esposa?

JU: No. Esa no es mi experiencia. Yo no tengo historia no he creado ninguna historia. La historia es independiente del «yo».

AP: Él dice que es producto de la historia y que ha aceptado esa identidad.

K: Pero si usted es producto de la historia, es también el resultado del pasado; y ese pasado interfiere en su relación con los demás. Y mi relación con los otros produce conflicto. Por tanto, mi pregunta es: ¿puede ponerse fin a ese conflicto ahora?

JU: Sí. Finalizará porque se ha roto el momento.

PJ: Concluirá en el instante de atención y con él se dará fin a la totalidad del pasado.

Radha Burnier: Eso es absolutamente teórico.

JU: Estoy hablando desde la experiencia. La atención es una experiencia, una experiencia especial que niega el pasado.

AP: La atención no puede ser una experiencia, porque entonces sería algo imaginario. Es parte del pasado porque existe un observador separado de lo observado y, de esta manera no hay atención.

K: Esta es la razón por la que, en un principio, hice la pregunta de si estamos discutiendo teorías o hechos cotidianos.

Rimpocheji, creo que su pregunta inicial consistía en saber si esa historia, ese movimiento pasado que está continuamente presionando nuestras mentes, nuestros cerebros y relaciones, puede concluir de manera que no impida la pura observación. El sufrimiento, el miedo, el placer, el dolor y la ansiedad que constituyen la historia humana, ¿pueden concluir en este instante, de manera que el pasado no interfiera o impida la observación pura?

RMP: Sí, ésa fue la pregunta inicial.

K: Usted preguntó, si entendí correctamente, ¿existe una forma de meditación, un método o sistema que haga concluir el pasado?

RMP: Siempre que tratamos de observar el pasado, éste interviene. En ese momento, la observación se convierte en algo inútil. Esto es lo que mi propia experiencia me dicta.

K: Por supuesto, obviamente.

RMP: Entonces, ¿cómo se puede observar sin que interfiera el observador?

K: ¿Cuál es la cualidad o naturaleza del observador? Cuando usted dice que el observador es todo el pasado, ¿es él consciente de sí mismo como pasado?

RMP: No lo creo.

K: No, no es consciente.

RB: ¿O quizás lo sea parcialmente?

RMP: No. En el momento de la observación no es consciente del pasado.

K: De momento no estamos observando; nos limitamos a examinar al observador. Nos preguntamos si el observador puede ser consciente de sí mismo.

RMP: ¿Quiere decir usted en el momento de la observación?

K: No, no en ese momento; olvidémonos de la observación. Lo que estoy preguntando es si el observador puede conocerse a sí mismo.

RMP: Sí. Él puede entender el pasado y también su condicionamiento.

K: ¿Puede entender su condicionamiento como lo observaría un extraño, o está alerta de sí mismo como ser condicionado? ¿Ve usted la diferencia, señor?

RMP: No está claro si la observación hecha por la mente humana es dual o es ella misma. ¿Es dualidad la conciencia de sí mismo?

K: No sé nada acerca de dualidad. No quiero utilizar palabras que no comprendemos. Para simplificar la cuestión: ¿puede el pensamiento ser consciente de sí mismo?

RMP: No.

RB: ¿Es eso lo mismo que decir, se puede ser consciente de la envidia, de la ira, etc. como alguien distinto a uno mismo?

K: ¿Me doy cuenta de que estoy furioso? ¿Hay conciencia de la ira en el momento en que surge? Por supuesto, la hay. Yo puedo ver el despertar de la envidia. Veo una hermosa alfombra y surge la envidia, surge la codicia de ella. Ahora bien, en ese conocer, ¿es el pensamiento consciente de que hay envidia o la envidia misma es consciente? Soy envidioso y conozco el significado de la palabra «envidia». Conozco la reacción y el sentimiento. ¿Es ese sentimiento la palabra? ¿Es la palabra la que crea el sentimiento? ¿Si la palabra «envidia» no existiera, habría envidia? Por tanto, ¿hay una observación de la envidia, el sentimiento sin la palabra? No lo sabemos exactamente pero, ¿existe algo a lo que posteriormente ponemos nombre?

PJ: ¿El nombrar que crea el sentimiento?

K: Eso es lo que estoy diciendo. La palabra se ha convertido en algo más importante. ¿Puede usted liberar la palabra del sentimiento o es esa palabra la que crea el sentimiento? Veo la alfombra. Hay percepción, sensación, contacto y pensamiento, como la imagen de poseerla; y entonces surge el deseo. Y la imagen que ha creado el pensamiento es la palabra. Por lo tanto, ¿es posible observar esa alfombra sin la palabra, lo cual quiere decir que no hay interferencia del pensamiento?

RMP: Observar una alfombra, un objeto externo... Puede ser visto sin interferencia.

K: Entonces, ¿es posible observar sin la palabra, sin el pasado, sin el recuerdo de envidias anteriores?

RMP: Es difícil.

K: Si me permite señalarlo, señor, no se hace difícil. Pero primero, aclaremos lo siguiente: la palabra no es la cosa; la descripción no es lo descrito. Sin embargo, para la mayoría de nosotros la palabra se ha convertido en algo tremendamente importante. Para nosotros, la palabra es pensamiento. Sin palabra, ¿existe «pensamiento», tal y como normalmente se lo entiende? La palabra influye nuestro pensamiento, el lenguaje lo moldea, de manera que nuestro pensamiento existe con la palabra, con el símbolo, con la imagen, etc. Y ahora preguntamos, ¿puede usted observar ese sentimiento que hemos verbalizado como envidia, sin la palabra, lo que significa sin el recuerdo de pasadas envidias?

RMP: Ese es el punto que no vemos. Tan pronto como comienza la observación, el pasado, como pensamiento, interfiere siempre. ¿Podemos observar sin la interferencia del pensamiento?

K: Yo digo rotundamente que sí.

JU: La clave consiste en ver que el caminante no es diferente del caminar. El mismo caminar es el caminante.

K: ¿Es una teoría?

JU: No, no lo es. De otra manera no sería posible mantener: un diálogo.

K: ¿Es eso así en la vida cotidiana?

JU: Sí. Cuando nos sentamos aquí es sólo en ese nivel de relación. Estamos aquí para ver el hecho de lo «que es». Separamos al actor de su acción. Entonces, se convierte en historia. Cuando comprendamos que, a través de la observación, el actor y su acción son uno, entonces habremos roto la historia, que es pasado.

AP: ¿Tenemos definitivamente claro que no existe distinción entre la relación y el hecho de relacionarse?

JU: Lo aclararé. Hay un carro que está cargado, ¿en dónde se apoya y descansa toda la carga que contiene? Descansa sobre aquel punto de la rueda que hace contacto con el suelo. Es sobre ese punto preciso sobre el que se apoya toda la carga. La vida es un punto en el que se apoya la historia como pasado y futuro. Cuando mantengo ese momento presente existente en el campo de la observación, se rompe. Por lo tanto, el carro y su carga se rompen.

AP: Cuando usted dice que se rompen, ¿es esa atención una experiencia suya? Si lo que dice es un hecho, la pregunta que hizo Rimpoche debería quedar contestada. Si no ha sido contestada, cuanto se ha dicho es teoría.

RMP: Eso no responde a mi pregunta.

K: Señor, su pregunta primera fue: ¿puede el pasado concluir? Es una pregunta muy sencilla porque toda nuestra vida es el pasado. Es la historia de toda la humanidad, la dimensión inmensa, la profundidad, el volumen del pasado. Y estamos haciéndonos una pregunta muy simple y, a la vez, muy compleja: ¿Puede esa vasta historia, cuyo caudal recuerda al de un inmenso y caudaloso río, finalizar? Ante todo, ¿reconocemos su inmenso volumen, no las palabras, sino su volumen real? O, por el contrario, es simplemente la teoría de que todo eso constituye el pasado. ¿Comprende mi pregunta, señor? ¿Reconoce uno el gran peso del pasado? Surge entonces la pregunta, ¿cuál es el valor de ese pasado? Es decir, ¿cuál es el valor del conocimiento?

RMP: Es el punto de realización.

AP: La realización real es imposible porque en ese punto interviene el pensamiento.

K: No hay realización por la interferencia del pensamiento. Pero, ¿por qué? ¿Por qué debería interferir el pensamiento cuando usted me pregunta: qué lugar tiene el conocimiento en mi vida?

RMP: Puede tener su propia utilidad.

K: Sí, el conocimiento tiene su lugar limitado, pero psicológicamente no lo tiene. ¿Por qué el conocimiento, el pasado, ha de apoderarse del otro campo?

PJ: ¿Qué es lo que usted busca, señor, con esa pregunta? Pregunto esto porque la recepción de esta pregunta se encuentra también en el campo del conocimiento.

K: No. Es la razón por la que le estoy preguntando algo muy sencillo: ¿Por qué ha de intervenir el conocimiento en mi relación con otro? ¿Es la relación con otro un recuerdo? Recuerdo significa conocimiento. Mi relación con ella o con usted se convierte en recuerdo cuando, por ejemplo, pienso «usted me ha herido», «ella me ha elogiado»; por lo tanto, «ella es mi amiga», «usted no lo es». Cuando la relación se

basa en la memoria, en el recuerdo, existe división y conflicto. Por tanto, no hay amor. ¿Cómo puede ponerse fin en la relación a esa memoria, a ese recuerdo que impide el amor?

AP: La pregunta original, con la que iniciamos la conversación, ha desembocado en una nueva pregunta.

K: Yo la formulo ahora: ¿Cuál es la función del cerebro?

RMP: Almacenar recuerdos.

K: ¿Y eso qué significa? Registrar como un grabador. ¿Por qué debe grabar lo que no es estrictamente necesario? Yo tengo que recordar donde vivo o cómo he de conducir un automóvil. Debe quedar grabado lo que tiene una utilidad; pero ¿por qué debe registrar también el que ella me insulte o usted me alabe? Es ese registro el que constituye la historia del pasado: el halago, el insulto. Pregunto, ¿puede eso detenerse?

RMP: Si estoy pensando, es muy difícil...

K: Voy a mostrarle que no lo es.

RMP: Señor, usted pregunta por qué no se registra solamente lo que es necesario; pero el cerebro no sabe lo que es necesario. Ese es el motivo de que lo registre todo.

K: No, no.

RMP: El registrar es involuntario.

K: Por supuesto.

RMP: Entonces, ¿cómo podemos hacerlo sólo con lo que es necesario?

K: ¿Por qué se ha convertido en algo involuntario? ¿Cuál es la naturaleza del cerebro? Necesita seguridad -seguridad física- pues de otro modo no puede funcionar. Ha de tener alimento, ropa y cobijo. ¿Existe acaso otra forma de seguridad? Sin embargo, el pensamiento ha inventado otras: soy hindú y tengo mis propios dioses. El pensamiento ha creado la ilusión y en ella el cerebro busca refugio, seguridad. Pero ¿se da cuenta el pensamiento de que la creación de esos dioses, etc., es una ilusión y, por tanto, los aparta, de forma que no tenga que ir a una determinada iglesia, ni realizar rituales religiosos, ya que todos son producto del pensamiento, en los cuales el cerebro ha encontrado cierta clase de ilusoria seguridad?

JU: El momento de autoprotección es también pasado. El romper ese hábito de autoprotección es también un punto, y es en ese punto que descansa toda la existencia. Ese *atma* que es *samskriti* ha de ser negado también. Es la única salida.

K: Para la supervivencia, la supervivencia física, no sólo la suya y la mía sino la de toda la humanidad, ¿por qué nos dividimos en hindúes y musulmanes, en comunistas, socialistas o católicos?

RMP: Eso es la creación del pensamiento, que es ilusoria.

K: Sin embargo nos agarramos a ella. Usted, se considera hindú, ¿por qué?

RMP: Es por supervivencia, un reflejo de supervivencia.

K: ¿Es supervivencia?

AP: No lo es, porque es el enemigo de esa supervivencia.

PJ: A cierto nivel podemos entendernos, pero eso no pone fin al proceso.

K: Porque no usamos nuestro cerebro para descubrirlo, para decir que esto es así: tengo que sobrevivir.

PJ: Usted dice que el cerebro es como un grabador que registra. ¿Tiene otras funciones el cerebro, otras cualidades?

K: Sí, la inteligencia.

PJ: ¿Cómo se logra despertarla?

K: Mire, yo me doy cuenta de que no hay seguridad en el nacionalismo y, por lo tanto, permanezco fuera: ya no sigo siendo indio. Veo que tampoco hay seguridad en el hecho de pertenecer a una determinada religión, y por eso no pertenezco a ninguna. ¿Qué significa eso? Observo cómo las naciones luchan entre sí, las comunidades luchan entre sí, las religiones luchan entre sí, observo esa estupidez y la propia observación despierta la inteligencia. Ver aquello que es falso es el despertar de la inteligencia.

PJ: ¿Qué es ese ver?

K: Al observar cómo Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia o Estados Unidos se lanzan las unas contra las otras, veo lo estúpido que es. Ver la estupidez es inteligencia.

RB: ¿Quiere decir usted que en la medida que uno ve esto, llega a su fin ese registro innecesario?

K: Sí. Ya no sigo siendo un nacionalista. Es una cosa extraordinaria.

Sunanda Patwardhan: ¿Quiere decir usted que en cuanto dejo de ser nacionalista, se detiene todo registro innecesario?

K: Sí, en lo que respecta al nacionalismo.

RB: ¿Quiere usted decir que cuando uno observa que la seguridad o la supervivencia son absolutamente un mínimo y elimina todo lo demás, cesa el registro?

K: Por supuesto, naturalmente.

JU: Una canción ha concluido y otra se inicia; la nueva ha sido registrada sobre la vieja. Esa música vieja y destructiva queda anulada y la nueva melodía, buena y armoniosa, toma su lugar. ¿Es ése el futuro de la humanidad?

K: No, mire, eso es teoría. ¿Ha dejado usted de ser budista?

JU: No lo sé. El pasado, como historia, ha conformado la imagen en mi cerebro. Mi condición de ser budista es el pasado, un pasado histórico.

K: Pues deséchelo; o, lo que es lo mismo, vea la ilusión de ser budista.

JU: Eso es correcto.

K: Ver la ilusión es el inicio de la inteligencia.

JU: Pero quisiéramos ver que cuando una cosa se destruye, otra no la reemplaza.

K: ¿Podemos abordarlo de manera diferente? Nos hallamos rodeados de cosas ilusorias y falsas. ¿Debemos ir observándolas una por una, paso a paso, o, por el contrario, podemos observar esa ilusión en su totalidad y así ponerle fin? ¿Es posible ver el movimiento completo de la ilusión, el movimiento del pensamiento que crea la ilusión, y de esa manera concluirlo?

JU: Es posible.

K: ¿Es eso una teoría? Porque desde el momento en que entremos en teorías, nada tendrá sentido.

JU: Sólo es posible si podemos romper el proceso de autoprotección. La forma de este proceso puede sufrir una transformación, pero él en sí mismo no habrá concluido. Incluso es una ilusión el creer que algo tiene existencia. Miles de tales ilusiones se destruyen y otras tantas nuevas surgen. Eso no es *sadhana*, sucede de continuo. Hasta el momento hemos estado hablando de las ilusiones más groseras; ciertamente esas se rompen. Pero una nueva imagen está siempre dándose forma a sí misma, y creando sus propias estructuras mentales.

AP: Lo que él dice es que ese proceso de negación da lugar a ilusiones nuevas y más sutiles.

K: No. Al ser limitado el pensamiento, todo cuanto él crea -dioses, conocimientos, experiencias, etc.- es limitado. ¿Ve usted la limitación del pensamiento y de su actividad? Si es así, ello termina, no hay más ilusión.

RMP: Este punto, este pensamiento, vuelve a surgir.

K: Por eso he dicho, señor, que el pensamiento tiene que hallar su propio lugar, que es sólo el de lo práctico, sin ocupar ningún otro, pues si ocupa algún otro lugar es una ilusión. El pensamiento no es amor. ¿Existe el amor? Usted está de acuerdo en que el pensamiento es limitado, pero ¿ama usted a la gente? No quiero teorías. ¿Qué es lo fundamental de todo esto? ¿Qué es lo fundamental de todo ese conocimiento suyo, Gita, Upanishads o lo que sea? ¿Lo hemos entendido o seguimos todavía en el nivel de lo verbal?

RMP: No, no estamos en ese nivel.

K: Cuando descubrimos las limitaciones del pensamiento, se produce el florecimiento de algo. ¿Está sucediendo, está teniendo lugar realmente eso?

RMP: Ahora puedo reconocer de forma más profunda las limitaciones del pensamiento.

Benarés, 13 de noviembre de 1978

2. EN EL ESCUCHAR ESTÁ LA TRANSFORMACIÓN

Achyut Patwardhan: Las mentes reflexivas se han dado cuenta de que existe una cierta degeneración en lo más profundo del cerebro humano. ¿Sería posible que investigásemos el origen de esa degeneración? ¿Podemos iniciar nuestra investigación con una mente que diga: «veo el hecho de esa degeneración, desconozco sus causas, pero deseo investigar»?

Brij Khare: Me pregunto si podemos descubrir los instrumentos que vamos a utilizar para llevar a cabo esa investigación. ¿Cuáles son, en realidad, los que necesitamos para tal fin?

PJ: ¿Es el cerebro el instrumento para esta indagación y estamos indagando en el movimiento del cerebro? ¿Puede el instrumento investigarse a sí mismo?

AP: ¿Es posible limpiar el cerebro de la fuente de polución?

PJ: ¿Podemos trabajar esas dos preguntas de forma conjunta? ¿Son adecuados los instrumentos de que disponemos, para explorar la naturaleza de este movimiento? Y si forman parte de esa polución, ¿pueden investigarla? Por tanto, ¿no deberíamos investigar los instrumentos?

BK: Yo me estoy preguntando también si se trata realmente del problema de los instrumentos o bien podemos ver directamente el desorden, porque entonces cabría que nos preguntásemos qué se deriva de él. En cierto modo, la degeneración parece implicar un proceso en el tiempo. Pero, de forma clara, hay desorden.

Q: ¿Nos llevará a alguna parte el examen de los instrumentos?

PJ: No creo que las dos preguntas sean independientes la una de la otra.

AP: Descubro que los instrumentos son inadecuados y los aparto. Me digo que solamente puedo ver que existe este rápido proceso degenerativo que amenaza la supervivencia humana. Ahora bien, ¿cómo debo entender esto?

PJ: Decimos que existe un estado de degeneración, tanto fuera como dentro, que forma parte de la misma condición humana pero que, al haberse acelerado el proceso degenerativo, dicha degeneración está en la puerta y dentro de uno. Empecemos preguntándonos con qué instrumentos vamos a investigar. A menos que nos formulemos esta cuestión, seguiremos dando vueltas en el círculo vicioso de la degeneración.

K: Creo que todos estamos de acuerdo en que existe degeneración, en que hay un proceso de corrupción, tanto moral e intelectual como físico. Hay caos, confusión, dolor y desesperación. Pensar es ser invadido por el dolor. Ahora bien, ¿cómo nos acercaremos a esta condición presente? ¿Lo haremos como cristianos, budistas, hindúes, musulmanes o comunistas? ¿O bien trataremos el problema sin adoptar ninguna posición, ninguna postura? Los comunistas concuerdan con que el dolor es la carga de la humanidad, y que si queremos cambiar ese estado es necesario reacondicionar la sociedad. Si logramos dejar de lado todos nuestros puntos de vista, tal vez podamos, realmente, enfrentarnos al problema de la degeneración.

El problema es muy serio. El conocimiento, ya sea el del mundo tecnológico o del psicológico, o el obtenido a través de la tradición, de los libros, etc., parece encontrarse en la raíz de todo el proceso de degeneración. Investiguemos este punto. Observo el caos que existe por doquier, la inseguridad, la enorme confusión y desesperanza. ¿Cómo debo acercarme a ellas? Está completamente claro que carezco de respuesta para este problema de degeneración que existe dentro de mí. Supongamos que he leído el Vedanta y que ahí encuentro la respuesta; o que soy marxista y que pienso que la solución está allí y que sólo es necesario hacer modificaciones en el sistema. Tales posiciones viciarán la indagación. Por eso no quiero afirmar nada que no se base en hechos observables.

PJ: Krishnaji ha introducido un nuevo elemento en esta investigación que exige un profundo examen, al afirmar que el conocimiento *per se* -ya se trate de conocimientos tecnológicos, de la pericia o de todo lo adquirido por el cerebro humano a lo largo de milenios- constituye en sí el origen de la degeneración. Ante todo, debo ver ese reto, ese desafío. Pero, ¿cómo he de verlo, cómo he de responder a él?

Q: Ese reto puede ser completamente falso.

PJ: Tengo que descubrir la verdad o la falsedad de ello.

BK: Yo sigo diciendo que tal vez no estamos preparados, ya sea anatómica, fisiológica o biológicamente, para enfrentarnos a la situación, y que carecemos de los instrumentos adecuados. Lo que pregunto es: ¿existe una causa original de todo esto?

K: ¿Cuál es esa causa? ¿Podemos descubrirla? No se trata de que examinemos los síntomas, porque todos los conocemos. Pero, ¿podemos descubrir, a través de una investigación objetiva, cuál es el efecto del conocimiento en nuestras mentes y en nuestros cerebros? Esto es lo que ha de ser examinado, y entonces esa causa quedará al descubierto. ¿Podemos encontrar un enfoque diferente?

JU: Hay dos puntos desde los cuales podemos analizarlo; uno es el del individuo y el otro el de la sociedad. Los problemas surgen porque el individuo se cree intrínsecamente libre, pero, al mismo tiempo, una parte de él se halla en interacción con la sociedad. El individuo es, parcialmente, una entidad; pero, de forma global, es el producto de la sociedad. A fin de examinar la cuestión, hemos de prestar atención a los problemas generados por el individuo y por la sociedad, de forma separada. La relación que el individuo mantiene

consigo mismo y la relación que mantiene con la sociedad son, en realidad, procesos dentro de la misma sociedad. No voy a remontarme a un lejano pasado, sino que me ceñiré a los últimos tres o cuatro siglos de civilización.

Quisiera insistir en que el problema yace en la naturaleza de la relación entre el individuo y la sociedad. Hay momentos en los que el individuo adquiere una gran importancia, y en otros es la sociedad la que los adquiere. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre ambos y cómo se altera el equilibrio? ¿Será en la transmisión del conocimiento o de la experiencia donde se ha de ver la relación entre ellos?

K: Me pregunto si tanto el individuo como la sociedad no son abstracciones. Lo real es la relación humana. Usted puede llamarla relación social, pero el hecho es esa relación que se establece entre usted y el otro, ya sea íntima o no. Descubramos si *somos* individuos o si estamos programados para pensar que lo somos. Yo me pregunto muy seriamente si el concepto de individuo es real. Usted piensa que lo es y actúa como tal; de ahí surgen los problemas, y después usted se pregunta acerca de la relación entre sociedad e individuo. Pero la sociedad es una completa abstracción. Lo que es real, es la relación entre dos seres humanos, lo cual es la sociedad.

JU: ¿Dice usted que no existe el individuo? Estamos trabajando en dos niveles de ilusión.

PJ: Upadhyayaji dice que el individuo no existe pero que se engaña a sí mismo de que él es. Tampoco la sociedad es, pero tenemos la ilusión de que es. Mientras «existan» esas dos ilusiones -la existencia individual y la social- habrá un conflicto entre las dos que deberá ser resuelto.

G. Narayan: Aunque tanto el individuo como la sociedad sean meras ilusiones, hemos hecho una realidad de ambas y ahí están todas las consecuencias.

K: ¿Está usted diciendo que el cerebro ha sido programado como individuo, con su propia expresión, libertad, desarrollo, etc., y como opuesto a la sociedad? ¿Admite usted que el cerebro ha sido programado? No la denomine relación; él está programado para pensar de ese modo. Por tanto no se trata de una ilusión. Programar es una ilusión, pero no lo programado.

AP: Afirmar que el individuo o la sociedad son ilusiones es decir que nos hemos formado un problema imaginario, que estamos discutiendo de forma meramente especulativa. En realidad, lo que estamos discutiendo es la condición humana. La cual es un hecho; el hombre se está deteriorando, es egoísta, desgraciado, se halla en conflicto y a punto de autodestruirse. Esto no puede negarse. Krishnaji dice que tanto los tradicionalistas como los marxistas están programados.

PJ: Achyutji, usted no está comprendiendo el verdadero sentido. Krishnaji dice que no hay que llamarlo ilusión porque no lo es en tal sentido.

No es que el cerebro la haya creado; sino que él, en sí mismo es *eso*, porque ha sido programado para serlo.

K: Si usted lo denomina ilusión, entonces la ilusión es lo programado. Por lo tanto, si usted deja de programar al cerebro, que es ilusión, barre con todo el asunto. La computadora está programada y nosotros también.

JU: Si barro con todo eso, ¿qué sucede con la relación?

K: Dejemos los «si» y los «pero». ¿Vemos, en realidad, el hecho -no la teoría- de que no somos individuos?

RMP: Siempre que hablamos de relación, damos por sentado que hay dos puntos entre los cuales la establecemos. Mi hipótesis es que antes de examinar la relación, debemos investigar esos dos puntos. Porque hablar de ella sin tenerlos en cuenta se vuelve meramente académico.

BK: ¿Incluiremos en esta investigación a los animales, a la mente animal? Porque si fuera así no deberíamos hablar de los últimos tres o cuatro siglos, sino remontarnos a los tiempos en que vivíamos en los árboles.

K: ¿A qué se refiere, señor?

PJ: Me estoy refiriendo a lo que usted dice acerca de que el cerebro está programado. ¿A dónde vamos desde allí? Usted ha dicho que la actividad egocéntrica -el individuo tal como es, un poco más elaborado- ha de ser negado en cada detalle. Pero cuando observamos lo exterior o lo interior -ya que la preponderancia de ambos es alternativa- la interacción entre los dos es siempre evidente. Usted puede denominarlo individuo y sociedad, o como mejor le parezca, pero siempre están los dos. Yo lo he creado. Esa es la cuestión. Por tanto, como dice Rimpocheji, no podemos dejar de lado al individuo y hablar exclusivamente de la relación, porque tenemos que examinar los dos puntos.

K: Yo cuestiono eso. Digo que solamente existe la relación.

PJ: ¿Establece usted la relación fuera del contexto de los dos?

K: Sí. Es decir, el cerebro se relaciona a sí mismo con el pasado. El cerebro es el pasado.

PJ: Entonces, ¿quién se relaciona con quién?

K: No se relaciona con nadie. Funciona dentro de su propio círculo, dentro de su propia zona. Es obvio.

SP: Pero, señor, este cerebro se relaciona con otros cerebros, con los que tiene ciertas semejanzas.

PJ: Sunanda, ¿escuchó lo que él dijo acerca de que usted nunca se está relacionando con otro, de que es el cerebro mismo el que crea ese «otro» con el que luego se relaciona?

K: ¿Puede repetir lo que dije?

GN: Usted dice que no existe relación porque el cerebro crea al «otro» y luego se relaciona con éste. De hecho solamente existe el cerebro humano.

K: El cerebro solamente se preocupa de sí mismo, de su propia seguridad, de sus problemas, de su propio dolor; y el «otro» es también esto. El cerebro jamás se relaciona con nada. No existe el «otro», puesto que ese «otro» no es más que la imagen creada por el pensamiento, que es el cerebro.

RB: ¿Está usted diciendo que la relación misma es parte de la programación?

K: No, apartémonos de la palabra «programa».

RB: No existe el «otro» y no existe la relación.

K: No. La relación se produce siempre entre dos.

S: ¿Quiere usted decir que no hay «otro»?

K: Usted existe, pero mi relación con usted se basa en la imagen que yo me he formado de usted. Por tanto, me relaciono con la imagen que yo mismo poseo.

BK: Pero parte del cerebro está también cuestionando eso.

K: Aclaremos esto. Mi relación con usted se basa en el pensamiento que tengo acerca de usted, la imagen suya que he creado. Por lo tanto, la relación no es con usted sino con la imagen que tengo. Así pues, no hay relación.

BK: Lo que no entiendo es cómo se produce la programación.

K: Señor, la computadora está programada. Creerá en dios, en los Vedas o en cualquier cosa que se le diga. Mi cerebro también ha sido programado para creer que soy hindú, cristiano, creer en dios o no creer en él.

Dejemos esto por el momento. Estábamos diciendo que no hay «otro». Por lo tanto, no hay relación con el «otro».

AP: Yo cuestiono eso.

K: Lo estoy examinando. Mi cerebro es el cerebro común a la humanidad, no es mi cerebro. Ese cerebro común, que ha existido desde hace cinco o diez millones de años, que ha almacenado experiencias, conocimientos, etc., se ha formado una imagen del mundo y también, por ejemplo, de mi esposa. Ella está ahí simplemente para mi propio placer, para cubrir mi soledad; existe en mí como una imagen que el pensamiento ha creado. De este modo, no hay relación.

Pero si, realmente, me doy cuenta de ello y cambio todo ese movimiento, tal vez podamos saber lo que es el amor. Entonces, la relación es totalmente diferente.

AP: Usted ha enunciado algo. ¿Es eso una descripción o un hecho?

K: Es una descripción para comunicar un hecho. Cuestionemos el hecho, no la descripción.

AP: Yo cuestiono el hecho. Digo que el hecho es que el mundo está lleno de gente, dividida en nacionalidades, etc. No puedo permitir el simplificar en extremo la situación, reduciendo todo el problema a lo que está sucediendo en el cerebro, porque algo está aconteciendo afuera, algo está sucediendo dentro de mí y existe una interacción; ese es el problema

K: Usted dice que hay interacción entre mi mundo psicológico y el mundo. Y yo afirmo que solamente hay un mundo: mi mundo psicológico. No se trata de una extremada simplificación, sino todo lo contrario.

Q: Usted dice que la relación que mantengo con mi esposa, es mi ideal o mi imagen, pero ¿cómo se produce esta imagen? Pues para que la imagen llegue a ser, es necesario que uno exista como individuo. He creado su imagen, pero para esto ella debe estar ahí fuera como un objeto. Algo tiene que haberla provocado.

Q: Usted ha quitado el objeto.

K: No he sido yo.

PJ: Estamos hablando de degeneración. Cualquiera que haya observado cómo opera la mente se dará cuenta de la validez de la afirmación de Krishnaji; es decir, que puedes ser físicamente un ser humano pero que para mí no eres más que la imagen que hay en mi mente y que, por tanto, mi relación es con esa imagen.

K: Por tanto, no hay interacción, no hay un «tú» con el que el «yo» pueda relacionarse.

AP: Tengo una dificultad. A menos que uno acepte la existencia de otro individuo, está desvalorizando o negando cuanto surge como desafío de ese «otro», lo cual tiene tanta realidad como mis deseos o respuestas. No son más válidos que los de la otra persona.

Q: Usted está quitando el objeto que pone algo en movimiento, que es una realidad.

GN: El cerebro crea su propia imagen que impide una relación real. De hecho, todo el problema surge cuando el cerebro se relaciona con su propia imagen.

AP: ¿Es *sui generis* el movimiento que surge de la imagen o el cerebro es una respuesta ante un desafío exterior? Yo digo que es esto último.

PJ: La respuesta está en el cerebro.

K: El cerebro es el centro de todas las reacciones sensoriales. Veo una mujer y se despiertan las respuestas sensoriales. El cerebro crea entonces la imagen de la pareja durmiendo, el sexo y todo eso. La respuesta sensorial queda almacenada en el cerebro que luego reacciona como pensamiento, a través de los sentidos, de

la memoria, y todo el resto. A partir de ahí, en cuanto esta sensación se encuentra con una mujer, se ponen en funcionamiento todos los mecanismos sensoriales. Luego, se crea la imagen; y es esa imagen y no la mujer la que se convierte en algo de suma importancia. Puede que la mujer sea necesaria para mi placer, etc., pero ya no habrá relación con ella, excepto en lo físico. Es bastante sencillo.

AP: Un cierto temor ronda por mi mente: ¿Es éste un proceso de egocentrismo refinado?

K: Eso es lo que estoy diciendo.

BK: ¿Podemos dar un paso más? ¿Puede ser que haya una relación mental? Las imágenes pueden ser manipuladas, modificadas y perfeccionadas. ¿Es posible entonces que se produzca una relación mental?

K: Por supuesto; eso es lo que hace el cerebro continuamente.

PJ: Surge entonces la verdadera pregunta. ¿Cuál es la acción o el reto que desata el final de toda esta maquinaria de producción de imágenes, para que se haga posible un contacto directo? Esta es la trampa en que hemos caído, la vemos pero seguimos con el mismo patrón.

K: Así es. ¿Por qué funciona el cerebro de forma tan mecánica?

PJ: ¿Qué desafío, qué acción podrá romper ese funcionamiento mecánico, de forma que se produzca un contacto directo?

RB: ¿Contacto con qué?

PJ: Contacto directo con «lo que es».

K: Aclaremos esto. El cerebro está habituado a este movimiento sensorial e imaginario. ¿Qué romperá esta cadena? He ahí la pregunta básica.

JU: La deducción es que todo cuanto surge, surge de nuestros sentidos. Nada procede de los retos exteriores.

K: Ya dije que no existe lo exterior, solamente existen las respuestas que el cerebro da a ciertas reacciones, lo cual es
conocimiento.

S: ¿Está usted diciendo que no hay exterior ni interior, sino solamente cerebro?

K: Sí.

JU: Usted establece una afirmación. He escuchado lo que usted dijo. No entra en mi cerebro el hecho de que no haya un reto exterior; que la imagen nazca en la maquinaria de producción de imágenes del propio cerebro; que el yo sea el que proyecte las imágenes que tiene del otro. Todo eso no entra en mi cerebro.

K: ¿Por qué?

JU: Es algo nuevo para mi.

BK: Está programado de forma diferente.

PJ: La pregunta es, ¿cuál es su relación conmigo o con Upadhyayaji o con X? ¿Acaso no es usted un reto para mí?

K: ¿Qué quiere decir con «usted»?

PJ: ¿Acaso no es un reto para este cerebro la afirmación de Krishnaji o la forma en que lo ha preguntado o cuanto ha estado diciendo?

K: Lo es.

PJ: Pues si lo es, es que entonces existe un movimiento distinto al del propio cerebro.

K: K hace una afirmación. Eso solamente constituirá un reto para usted si puede responder a él. De otra forma no lo es.

PJ: No lo entiendo.

AP: Mire, alguien pasa a mi lado y no produce en mí impresión alguna; no hay registro y, por tanto, no hay respuesta. Cabe la posibilidad de que algo esté sucediendo y de que yo no responda en modo alguno. Y, por el contrario, sucede que alguien me dice algo e, inmediatamente, se produce mi reacción.

K: Bien, he aquí el reto, ¿cómo responde usted a él? ¿Como budista, como cristiano, hindú, musulmán, como político, etc.? Tal vez responda con la misma intensidad del reto o no responda en absoluto. Para que haya un reto, usted y yo debemos enfrentarnos uno al otro, no físicamente, sino de alguna forma.

JU: Si *usted* es un reto, ¿por qué está negando que el reto pueda venir de fuera?

K: Eso es algo completamente diferente. El reto que viene de fuera es el que el pensamiento ha creado. El comunista desafía al creyente. El comunista es un creyente que desafía a otra creencia, de modo que esto se vuelve una protección; una reacción en contra de la creencia. Pero eso no es un reto. El que les habla carece de creencias. Y desde ese lugar establece su reto. Lo que es muy diferente al reto externo.

PJ: ¿Cuál es el desafío de no centro?

K: ¿Si usted desafía mi reputación o cuestiona mi creencia? yo reacciono porque necesito protegerme, y usted está desafiándome desde su imagen. Es un reto entre dos imágenes creadas por el pensamiento. Pero si usted desafía a K, que es el reto de lo absoluto, eso es algo completamente diferente.

PJ: Necesitamos volver al punto donde empezamos...

S: Mi cerebro, que es una máquina de formación de imágenes, responde al del otro de la misma manera que al reto creado por una persona como usted. ¿No responde, acaso, de la misma forma?

PJ: Así es. Pero la pregunta es, ¿cómo ha de terminar este movimiento?

K: ¿Cómo ha de terminar este ciclo de experiencia, conocimiento, memoria, pensamiento, acción; acción que vuelve a ser conocimiento conformando el círculo en el que usted está atrapado?

PJ: ¿Está preguntando cómo ha de terminar el flujo de la causalidad? Ese proceso que usted ha mostrado, el del reto, la sensación y la acción, ¿no muestra que esa acción retorna para ser almacenada?

K: Por supuesto, evidentemente. Eso es lo que estamos haciendo.

JU: ¿Regresa lo que se ha ido o vuelve algo nuevo?

PJ: Actúa y, mientras lo hace, otras muchas causas concurren en ello. Todo el asunto regresa y queda almacenado nuevamente.

CN: Hemos estado diciendo que el programa funciona así: experiencia, conocimiento, memoria, acción. La acción fortalece la experiencia y esto se repite.

JU: En tal proceso, lo que sale no regresa como era, sino con algo especial que se le ha añadido. ¿Cuál es esa cualidad especial que se le agregó?

RMP: ¿En todo el proceso del pensamiento? según Upadhyayaji, existe este punto fijo, que es lo interno y lo externo. Si pudiéramos discutirlo, tal vez nos resultaría más fácil comprender.

GN: No estamos negando la realidad del mundo exterior porque ahí está la naturaleza, los otros seres humanos, los objetos. Todo es real; la guerra, las nacionalidades y la otra persona son reales. Lo que queremos decir es que realmente no existe contacto; que lo único que se produce es el contacto con nuestra propia imagen, lo cual no constituye contacto alguno.

PJ: De lo que se deduce que no existe verdadera libertad en absoluto, porque, atrapados en esto, no puede haber libertad.

GN: Eso no niega la existencia del mundo exterior, y volvemos al tema de la sociedad y yo.

AP: Uno no niega el mundo exterior como objetos, sino que niega la realidad de ese mundo como personas.

PJ: No, se niega la realidad de las imágenes del mundo exterior que su mente ha creado.

JU: Acepto que quien crea las imágenes es responsable del proceso. Ha podido llegar tan lejos gracias tan sólo a un proceso de causalidad. Cuando regresa, lo hace con nueva experiencia, deseos y requerimientos. ¿Qué cosa es ese nuevo factor y de dónde procede?

PJ: ¿Cómo tiene lugar esa acumulación de conocimiento? Lo que era verde ha regresado amarillo, al igual que sucede en una hoja, en un fruto.

K: Señor, lo que estoy diciendo es que el conocimiento -el conocimiento psicológico- tal y como existe ahora, es la corrupción del cerebro. Entendemos este proceso muy bien. Usted pregunta cómo ha de romperse esa cadena. Creo que la cuestión central es el conocimiento psicológico, que corrompe el cerebro y, por lo tanto, corrompe el mundo, corrompe los ríos, los cielos, las relaciones, todo. ¿Cómo ha de romperse esta cadena? Ahora bien, ¿por qué formula esta pregunta, por qué desea romper esta cadena? Es una pregunta lógica. ¿Tiene tal ruptura una causa, un motivo? Si es así, entonces usted ha vuelto a la misma cadena. Porque si me produce sufrimiento y, por tanto, quiero salir de ello, me veré encadenado de nuevo; y si me causa placer diré: «por favor, déjenme tranquilo». Por lo tanto, yo mismo debo tenerlo claro. No puedo persuadirle a usted para que lo tenga claro, pero en lo que a mí concierne debo permanecer sin motivo o dirección alguna.

Satyendra: Es una cuestión fundamental y por ello seguimos preguntándonos: «¿cómo rompo la cadena?» Pero la pregunta que yo formulo ahora es si con el cerebro que poseemos será posible conseguirlo.

Soy consciente de mí mismo. ¿Puedo preguntarlo de esta manera?; ¿se tratará básicamente de una forma de mirar las cosas?; ¿es una cuestión de razonamiento, de lógica?

K: No, no se trata de un asunto de análisis, sino de una observación plena de lo que está sucediendo.

Sat: ¿Sin que la mente forme una imagen?

K: El cerebro es el centro de todas las respuestas sensoriales. Éstas han creado la experiencia, el pensamiento y la acción; y el cerebro, que se encuentra atrapado en esto que es parcial, nunca es completo. Por lo tanto, contamina todo lo que hace. Si usted admite esto una sola vez, no como una mera teoría sino como un hecho, el círculo quedará roto.

PJ: Prácticamente, todas las enseñanzas que tienen que ver con el proceso meditativo, han considerado a los sentidos como un obstáculo para poner fin a este proceso. ¿Qué papel otorga usted a los sentidos en la liberación de la mente?

RB: Creo que lo que está diciendo no es correcto. Todas esas enseñanzas no han considerado a los sentidos como un obstáculo, porque cuando hablaban de «sentidos» incluían a la mente. Jamás establecieron una separación entre mente y sentidos.

PJ: Después de todo, según lo he entendido, todas las prácticas yoguísticas, todas las *tapas* y ascetismos tratan de destruir el movimiento de los sentidos hacia el objeto.

K: Ignoro lo que han dicho los antiguos sabios.

Papila Vatsyayan: Creo que en el pensamiento antiguo de la India, denominado generalmente hinduismo, no se pretende negar los sentidos. Es ése un punto crucial en toda nuestra cultura, donde comenzó todo esto, con el Katha Upanishad y su percepción sensorial. La imagen que ellos tienen es el carruaje y los caballos. Sí, los caballos, los sentidos, son primitivos y no tienen por qué ser destruidos, sino comprendidos y controlados. Ellos son los agentes de la realidad exterior, no niegan lo exterior.

PJ: Yo pregunto cuál es el papel de los sentidos.

K: Los sentidos, como el pensamiento, crean el deseo. Sin la interferencia del pensamiento, tienen muy escasa importancia.

PJ: ¿Los sentidos no tienen importancia?

K: Tienen su lugar. Si veo un hermoso árbol, esto es belleza, la hermosura de un árbol es algo impresionante. ¿Dónde interfiere el deseo con los sentidos? He ahí la cuestión.

No se trata de saber si los sentidos son importantes o no lo son, sino dónde comienza el deseo. Si uno entiende esto, ¿por qué ha de darle tan extraordinaria importancia?

RB: Parece que se estuviera contradiciendo.

K: No.

RB: Señor, usted ha dicho -no ahora, sino al principio- «si usted puede observar con todos sus sentidos...» Así que no puede negar su importancia.

K: No rechazo los sentidos. He dicho que si usted responde a ese árbol, si lo mira, envuelto por la luz del sol después de la lluvia, lleno de belleza, hay una respuesta total en la que no existe «yo», ni pensamiento, ni centro desde donde se responda. Eso es la belleza, no el cuadro, ni el poema, sino la respuesta total de todos nuestros sentidos ante ese hecho. Nuestra respuesta no es así porque el pensamiento ha creado una imagen a partir de la cual surge el deseo. No hay contradicción en lo que dije.

PJ: Si puedo hacerle una pregunta, Upadhyayaji, ¿qué piensan los seguidores del Vedanta acerca de los sentidos?

JU: Según el Vedanta, sin observador no es posible la observación.

PJ: ¿Y los budistas?

S: Dicen que solamente existe visión cuando no está presente el que ve. No hay diferencia entre el que ve y la visión.

K: El observador es lo observado. Simplemente, vean lo que está sucediendo aquí. Nos preocupamos de cuál es la actitud del Vedanta o del Budismo, pero no nos movemos de nuestra posición. No estoy criticando, pero volvamos al punto fundamental: el cerebro está atrapado en este movimiento. Y ustedes se están preguntando cómo se ha de romper esa cadena que ha construido el pensamiento, el cual es limitado porque ha nacido del conocimiento que, a su vez, es incompleto.

El conocimiento ha creado esta cadena, y ustedes se preguntan: ¿cómo se ha de romper tal cadena? ¿Quién formula esta pregunta?

S: El prisionero.

K: Usted es eso. ¿Quién hace la pregunta?

S: Aquel que es en sí mismo incompleto, ése es el que la formula.

K: Sólo obsérvelo. El cerebro está atrapado en esto. ¿Es él quien hace la pregunta o es el deseo el que dice: «¿Cómo voy a salir de esto?». Yo no me hago ninguna pregunta. ¿Ve usted la diferencia?

AP: Entiendo. Cuando usted dice si es el cerebro o el deseo quien hace la pregunta, quedo bloqueado.

PJ: ¿No hacemos la pregunta?

K: Solamente existe esta cadena, eso es todo. No hagan la pregunta. En el momento en que formula la pregunta está tratando de encontrar una respuesta y, por lo tanto, no está observando la cadena. Usted es eso, no puede hacer ninguna pregunta. Vamos al próximo punto, ¿qué sucede cuando usted hace eso? Cuando lo hace, no hay movimiento. El movimiento ha creado esto, y cuando no hay movimiento ello termina. Hay una dimensión completamente distinta. Así pues, he de comenzar por no hacer preguntas.

Pero, en realidad, ¿es la cadena un hecho para mí? Esta cadena es deseo, deseo en el sentido de respuestas sensoriales. Si todos los sentidos responden, no hay deseo. Pero sólo cuando las respuestas sensoriales son parciales, el pensamiento interviene y crea la imagen. De esta imagen surge el deseo. ¿Es, por tanto, un hecho que ésta es la cadena en la que el cerebro opera y que, haga lo que haga siempre será así?

BK: ¿Cómo podemos estar más en contacto con esa observación?

K: Mire, cuando tengo un dolor físico me tomo inmediatamente una pastilla, voy al médico, etc. El mismo movimiento es adoptado por la psique, que dice: «¿Qué voy a hacer? Dame una pastilla, ofréceme una salida». El problema se presenta en el momento en que usted quiere salir de ello. Soy capaz de enfrentarme al dolor físico pero ¿puede el cerebro afectado por un sufrimiento psicológico decir: «es así, no me moveré de ello»? Es así. Observe luego lo que pasa. El verdadero proceso espiritual es esta búsqueda escéptica, esta investigación escéptica. Esa es la verdadera religión.

Madrás, 14 de enero de 1981

II

JU: Durante varios años ha venido usted dando charlas en Benarés, en donde le escucharon dos tipos distintos de personas. Unos estaban involucrados en una revolución total y los otros se mantenían de acuerdo con el *status quo*, las corrientes de pensamiento tradicional. Ambos grupos se fueron satisfechos tras escucharle, pues los dos pensaron que habían recibido respuesta a sus preguntas.

Usted dice que cuando cesa por completo todo pensamiento, toda actividad mental egocéntrica, se produce un estado de bendición, de alegría infinita, una bienaventuranza que es belleza y amor, un estado que carece de fronteras. Ahora bien, la persona que le escucha y que tiene su mente enraizada en el *status quo* se apoya en lo que usted ha dicho, en relación a lo eterno, para seguir manteniéndose dentro de la tradición de los grandes maestros que también han hablado de ese estado de eterna bienaventuranza, alegría, belleza y amor. Para él, eso es lo único importante. Cualquier transformación de la sociedad actual resulta para él innecesaria. Se puede hacer un pequeño cambio aquí y allá, pero se tratará siempre de modificaciones sin trascendencia, porque la transformación del hombre y de la sociedad no le parecen importantes. Pero usted continúa diciendo que cuando todo pensamiento, toda actividad egocéntrica termina, se produce un contacto directo con la gran corriente de sufrimiento que no es, precisamente, el sufrimiento individual de cada hombre. De este contacto surgirá una *Karuna*, una compasión que es belleza y amor y que exigirá una

transformación inmediata, aquí y ahora. Solamente esto pondrá fin al énfasis puesto en esa bienaventuranza eterna que, en definitiva, no es más que una ilusión.

Creo, pues, que en su enseñanza no hay lugar para el concepto de bienaventuranza y bendición eternas.

K: Cuál es exactamente la pregunta?

PJ: Hoy en día más personas vienen a escucharle y ven una contradicción en que tanto aquel que se halla apegado al pensamiento tradicional, como el revolucionario, encuentren apoyo para sus creencias en las palabras que escuchan de usted. Esa contradicción exige una aclaración. ¿Qué pretende, en definitiva, su enseñanza?

K: Vayamos punto por punto.

JU: Soy un alumno. Estoy aprendiendo; y en ese proceso de aprender veo una contradicción cuando usted afirma la existencia de un estado que se encuentra más allá.

K: Elimínela.

JU: No puedo hacerlo porque aparece continuamente en sus palabras. Cuando usted habla de un estado más allá, que es una bienaventuranza, etc., allí está la contradicción. Por eso digo que la única realidad es la corriente de sufrimiento y la compasión que nace del contacto directo con esa corriente.

K: No logro ver la contradicción. Me gustaría que me la explicara.

AP: Creo que Upadhyayaji está de acuerdo con usted en que no existe sufrimiento personal, ya que éste afianzaría la existencia del que sufre de forma personal. Por ello sólo hay la sustancia de la existencia humana como sufrimiento. De tal percepción surge la compasión que se transforma en amor. Él se siente confundido cuando usted dice que la percepción del sufrimiento es el nacimiento de la compasión.

PJ: No, no. Él ve una contradicción cuando Krishnaji habla de «lo otro», porque la mente elige eso.

K: Ante todo debo decir que, personalmente, no veo contradicción alguna. Pero, tal vez esté equivocado. Una cosa está muy clara: existe esta gran corriente de sufrimiento. Eso es un hecho. ¿Se le puede poner fin? Y, de ser así, ¿cuál será el efecto en la sociedad? Esa es la verdadera cuestión, ¿no es cierto?

JU: Existe esa inmensa corriente de sufrimiento. Nadie puede afirmar cuándo concluirá de forma total.

K: Yo lo afirmo.

JU: Puede haber un movimiento para poner fin a ese dolor, pero nadie está capacitado para afirmar cuándo concluirá el sufrimiento de la humanidad.

AP: Sabemos que la vida está irreparablemente tejida en la trama del sufrimiento. El dolor es la verdadera trama de nuestra existencia. Sin embargo, usted ha dicho que se puede conseguir el cese del dolor.

K: Sí, hay un final para el sufrimiento.

AP: Esta afirmación no se refiere a que el dolor del hombre concluya en un momento y fecha precisos; es algo que no tiene futuro ni pasado. Es la afirmación de que el sufrimiento puede concluir en este mismo instante.

K: No entiendo eso.

PJ: Señor, Upadhyayaji dice que hay una contradicción en su afirmación de lo «otro»; y pregunta por qué existe esta contradicción.

K: No creo que haya contradicción. Pienso que todos estamos de acuerdo en que la humanidad está inmersa en esta corriente de sufrimiento, y que esa humanidad somos cada uno de nosotros. La humanidad no es algo separado de mí; yo soy la humanidad, no un representante suyo. Mi cerebro, mi propia estructura psicológica es la humanidad. Por ello no existe un «yo» y una corriente de sufrimiento. Tengamos muy claro este punto.

PJ: ¿Está usted diciendo que no existe un sufrimiento independiente del individuo? Upadhyayaji sugiere que sí existe una corriente de sufrimiento que es independiente del sufrimiento que opera sobre la conciencia individual.

K: No, no. El cerebro ha nacido en el decurso del tiempo. Tal cerebro no es mi cerebro sino el de la humanidad, en el que está involucrado el principio hereditario, que es tiempo. Mi conciencia es la conciencia del hombre; es la de la humanidad, porque el hombre sufre, es orgulloso, cruel, ansioso, rudo; eso es lo que el hombre tiene en común. Para mí, no existe en absoluto lo individual. La corriente de sufrimiento es la humanidad; no es algo que se encuentra separado.

GN: Veo que un niño es golpeado. Esa percepción es el momento de la piedad. ¿Cómo puede decir usted que cuando veo a alguien pegar a un niño, yo sea también ese sufrimiento?

K: Antes de entrar en lo específico, aclaremos la situación. No existe sufrimiento individual. El placer, el dolor, la ansiedad, la vanidad, la crueldad, etc., son comunes a la humanidad. Esa es la estructura psicológica del hombre. ¿Qué papel juega la individualidad en todo esto?

GN: Yo soy diferente del sufrimiento del niño.

K: ¿Qué trata de decir?

GN: Que existe una corriente, un flujo de sufrimiento. Existe la violencia. Yo veo algo desde fuera.

K: ¿Fuera de usted? Introduzcámonos en ello. Está fuera de mí. ¿Qué es eso? ¿Qué es usted? Usted es parte de esa corriente.

PJ: El hecho es que me veo separado de ese niño, de ese hombre. El estado de conciencia interior que me lleva a esa percepción es el mismo que en una situación diferente obra violentamente.

GN: Veo cierta acción desarrollándose frente a mí. La percepción de ese hecho del niño golpeado hace surgir otra acción. Por lo tanto hay dos acciones.

K: No estamos hablando de acciones.

PJ: El problema surge porque nos vemos a nosotros mismos como un hecho, nos vemos a nosotros mismos viendo al niño que está siendo golpeado, pero no vemos la misma conciencia cuando nosotros somos violentos con otro.

K: Pero la humanidad es también ese niño, parte del acto de golpearlo. Somos parte de todo eso.

JU: Krishnaji ha dicho algo que es de la mayor importancia que no existe sufrimiento individual, sino que ese sufrimiento individual es el sufrimiento de toda la humanidad. Ahora bien, ese punto debe ser investigado, comprendido no como una teoría sino como una realidad. Uno ve esa corriente de sufrimiento, la corriente de la humanidad, y observa también que tiene una dirección, un movimiento.

K: Se mueve sin dirección. En el momento en que la tenga, esa misma dirección crea el tiempo.

JU: Una corriente de agua puede parecer una masa compacta y, sin embargo, está formada por gotas. Cuando la energía solar actúa sobre ella, lo que evapora son gotas, no la corriente en su totalidad.

PJ: ¿Ve usted lo que está implicado en ello? Es algo muy interesante. ¿Significa esto que cuando concluye el sufrimiento, ello surge de la gota individual y no de la corriente total? Upadhyayaji acaba de afirmar que cuando la luz del sol actúa sobre una corriente de agua que fluye, que está compuesta de gotas individuales, la evapora gota a gota.

K: Pongamos el ejemplo del río; el Rhin, el Volga, el Ganges, todos ellos tienen su propia fuente. La fuente es el sufrimiento, no las gotas de agua. ¿Tiene nuestro sufrimiento una fuente, no la fuente de gotas individuales que forman la corriente, sino la corriente misma, la fuente de nuestro dolor? Para mí, no existe la individualidad. Mi cuerpo puede ser alto o bajo y mi piel clara u oscura; también pueden darse particulares características genéticas pero, básicamente, no existe lo individual. Si usted acepta esto como un hecho, no puede decir que la fuente del río está constituida por gotas individuales.

BK: Dice usted que la fuente es sufrimiento. Si trasladamos esto al plano humano nos encontraríamos con que los seres nacen del sufrimiento y están también condenados a él.

K: No, no estoy condenado. Digo lo que es un hecho. Usted no puede condenar un hecho.

PJ: Usted afirma que hay una corriente de sufrimiento. Yo cuestiono eso.

K: Quiero partir de cero. No soy vedantista, hindú, budista o musulmán. Miro y observo lo que sucede a mí alrededor y cuanto ocurre dentro de mí. Y observo que el «yo» es eso.

PJ: ¿Qué observo?

K: Observo cuanto sucede. Observo la guerra, cómo se lucha y por qué, y leo, investigo y pienso sobre ello. ¿Soy un hindú enfrentado a un musulmán? Si es así, estoy generando guerra. Estoy yendo paso a paso. Soy, por tanto, el resultado del pensamiento.

PJ: Usted ha dado un salto.

K: No; soy el resultado de la experiencia, del conocimiento almacenado en mi memoria, eso es todo. Soy el resultado de miles de generaciones. Ese es el hecho. He descubierto eso como un hecho y no una teoría.

Sat: Cuando afirmo que sé que soy el resultado de toda esa humanidad, ¿quién lo está diciendo?

K: ¿Lo estoy afirmando como una idea o como un hecho que está sucediendo en mí, en mis células cerebrales? Sólo me preocupo por lo que pasa en mí y a mí alrededor. Lo que sucede en mí es lo mismo que está sucediendo fuera. Yo soy eso. Todas esas desgracias, ansiedades, la miseria, la confusión, la incertidumbre, el deseo de seguridad, todo ese mundo psicológico construido por el pensamiento es la humanidad.

PJ: Señor, si eso fuera así de sencillo, estaríamos flotando en el aire. ¿Cuál es la importancia del sufrimiento? La importancia radica en el movimiento del dolor, movimiento de la violencia, en tanto surge dentro de mí. ¿Qué importa que ese movimiento sea parte de la humanidad o de mis células cerebrales?

K: Estoy completamente de acuerdo. Usted se preocupa por el sufrimiento, yo también. Mi hermano muere y derramo lágrimas. Observo a mi vecina que acaba de perder a su marido; y hay lágrimas, soledad, desesperación, mísera y también yo estoy pasando por todo eso. Así pues me doy cuenta del factor común entre su aflicción y la mía.

PJ: ¿Qué importancia tiene eso?

K: Es importante porque cuando veo que hay un factor común, hay una fuerza inmensa. ¿Comprende esto? Digo que si usted se preocupa tan sólo de su propio sufrimiento, usted es débil. Está perdiendo la energía inmensa que nace de la percepción del sufrimiento en su totalidad. El dolor individual es fragmentario y, por lo tanto, aquello que es fragmentario carece de la fuerza enorme de la totalidad. Un fragmento es un

fragmento, y haga lo que haga se mantendrá siempre dentro de un pequeño radio y es, por lo tanto, trivial. Si sufro porque muere mi hermano y yo me siento cada vez más involucrado, derramo más y más lágrimas, me agoto cada vez más, pierdo contacto con el hecho de que soy parte de esa enorme corriente.

PJ: Cuando mi hermano muere y observo mi mente, veo el movimiento del dolor; pero no sé nada acerca de esa corriente de sufrimiento humano.

K: Entonces quédese ahí. No estamos hablando de la corriente del sufrimiento. Muere mi hermano y yo sufro; veo también que eso sucede a mi vecina, a izquierda y derecha, por todo el mundo. La gente está sufriendo esa misma agonía, aunque no sea en el mismo instante en que yo la vivo. Por tanto descubro algo: que no soy yo sólo el que sufre, sino toda la humanidad. ¿Cuál es la dificultad?

PJ: Yo no lloro por el sufrimiento del mundo.

K: Porque me preocupo sólo por lo mío, por mi vida; en mis relaciones con los demás soy yo mismo. Y de esta manera voy reduciendo toda esta vida a un pequeño rincón al cual llamo «yo mismo». Mi vecino hace lo mismo, todo el mundo hace lo mismo. Ese es un hecho. Y entonces descubro que dicho sufrimiento es una corriente. Es una corriente que ha estado sucediendo a lo largo de generaciones.

JU: Lo particular y la corriente, ¿son uno?

K: No existe lo particular.

JU: Lo particular puede ser experimentado, es manifiesto; incluso cuando decimos que vemos esa corriente, la estamos viendo como un conjunto de entidades particulares. En tanto el yo es, también tiene que haber lo particular.

K: Entiendo eso. Pero volvamos al hecho: muere mi hermano y yo derramo lágrimas, me desespero. Es un hecho. No se trata de una teoría; y veo también que mi vecina pasa por lo mismo que yo. ¿Qué sucede, pues? O me mantengo atrapado en mi pequeño sufrimiento o percibo el inmenso sufrimiento de la humanidad.

JU: Pero cuando veo ese sufrimiento en una persona que está a muchos kilómetros de mí, lo veo como algo separado.

PJ: ¿Cuál es el factor, el instrumento que le permite a uno ver eso de forma directa?

K: Veo lo que ha sucedido con mi cerebro, con mi mente. Mi cerebro se ha visto involucrado en la pérdida del hermano. Veo ese enorme sufrimiento en mi vecina, aquí o a miles de kilómetros. ¿Cómo se ve esto? ¿Cómo se ve el hecho de que mi vecina, que está pasando por ese infierno, soy yo mismo? Todo habitante del planeta es mi vecino. Esto no es una teoría. Es algo que reconozco, que veo. En la calle hay un hombre llorando porque acaba de perder a su hijo. Yo veo eso como un hecho, no como una teoría.

JU: Cuando Krishnaji habla de esas personas que están muriendo a miles de kilómetros, y el sentimiento de dolor, lo que él ve como sufrimiento, no es algo individual. El puede vivirlo así porque ha anulado por completo el yo. K ha anulado completamente el tiempo. En él no existen movimientos fragmentarios. Pero cuando muere mi hermano, yo no puedo ver con los mismos ojos. K está sentado en la orilla del río y observa; yo estoy nadando en el río.

K: ¿Qué ha sucedido, pues? Vayamos a la realidad de ello. Muere mi hermano y yo estoy impactado. Me lleva una semana o dos recuperarme. Cuando supero la conmoción, observo. Y veo que eso está sucediendo por todas partes. Eso es un hecho.

PJ: Usted tiene que decirme todavía con qué ojos debo ver.

Mary Zimbalist: La corriente del sufrimiento es tan intensa que en ella no cabe lo particular. Hay sufrimiento y dolor; y es algo tan fuerte que uno se convierte en parte de ese flujo universal, no el individuo o como quiera

que se llame lo que está causando este dolor. Uno en cierto modo puede percibirlo, transformándolo. Uno puede en ese momento ver la inmensidad del hecho -porque realmente es enorme- y no encerrarse en sí mismo.

K: ¿No será que estoy tan encerrado que no puedo ver nada más que yo y no veo lo que se encuentra fuera de mí? Esa es la primera cosa que debemos establecer. Quiero volver a ese punto -el dolor por la muerte de mi hermano- en que solamente hay sufrimiento. No lo veo como una corriente de sufrimiento; hay algo que me está quemando, y lo veo sucediendo por todas partes, en todos los seres humanos. Veo eso también, pero de forma teórica. ¿Por qué no puedo verlo como un hecho, mi sufrimiento y, por ende, el sufrimiento del mundo? ¿Por qué no lo vemos? Ese es el punto al que debemos llegar.

PJ: Yo no logro ver el sufrimiento ajeno. La pasión, la intensidad, que nacen cuando surge en mí el sufrimiento, no aparecen cuando veo el dolor de otra persona.

K: Perfectamente. Cuando usted sufre, cierra los ojos y oídos a todo lo demás. En realidad cuando muere mi hermano margino todo el resto y ésa es toda la cuestión. El cerebro dice: «No quiero moverme de aquí; no deseo buscar alivio» y, por tanto, no hay movimiento. ¿Puedo percibir esto que le está pasando a mi mente? Esa es la cuestión. Si usted permanece con el sufrimiento, ha negado todo lo demás.

JU: Eso es así sólo para Krishnaji.

K: Panditji, olvídese de K. Esto es un hecho. Jamás permanecemos completamente con algo. Si el cerebro permanece completamente con el miedo, todo desaparece. Pero no lo hacemos, siempre estamos moviéndonos, buscando, preguntando, inquiriendo.

Señor, mi hermano muere, yo derramo lágrimas, hago toda clase de cosas. De repente me doy cuenta de que no encuentro respuesta en la reencarnación, ni en los dioses, ni en hacer esto o aquello; nada permanece salvo una cosa. ¿Qué le sucede entonces al cerebro que no ha parado de parlotear, de hacer ruido acerca del sufrimiento, persiguiendo su propia cola?

BK: Siempre hay alguna otra interferencia.

K: No hay interferencia posible cuando usted observa algo totalmente. Al observar así no se permite al pensamiento interferir con lo que está siendo totalmente percibido.

JU: Perdón por regresar de nuevo a mi pregunta del principio. Usted ha dicho que cuando concluya toda dualidad, cuando cese el sufrimiento, la felicidad estará ahí.

K: Cuando ha concluido por completo el sufrimiento, entonces hay compasión.

JU: La percepción de que la existencia humana es sufrimiento da lugar a la compasión.

K: No.

JU: La percepción del hecho de que la existencia humana es dolor es el final del dolor; si no concluye el sufrimiento no habrá compasión. Esa es su postura.

K: Aclararé del todo mi postura. Solamente existe la corriente de la humanidad.

AP: La percepción de la corriente no es compasión. El cese del sufrimiento es esa percepción.

JU: ¿Hay bienaventuranza tras el cese del sufrimiento? ¿Seremos todos felices?

K: No, nunca he dicho eso. Lo que dije es que el cese del sufrimiento es el inicio de la compasión, no de la bienaventuranza.

SP: Él pone reparos a lo que Ud. dice sobre lo «otro».

K: Muy bien, no hablaré de lo «otro». Estoy de acuerdo en que es irrelevante.

PJ: Usted debe considerar la cuestión tal como la planteó Upadhyayaji al principio, es decir, que la gente viene a sus conferencias y escucha lo que usted dice al final de las mismas: «Entonces hay una bendición, un estado que no es del tiempo», y que se marchan pensando que eso es el estado final.

K: Para ellos «eso» es una teoría que han aceptado.

AP: Señor, iré un poco más allá. Puedo decir que Upadhyayaji ha escuchado que la sustancia de la existencia humana es el sufrimiento y que la percepción de este hecho es compasión. Esto es también una teoría, y él busca la corroboración de ella cuando usted dice esto, lo cual también le proporciona satisfacción. A mi me parece que tanto esta satisfacción como la otra se encuentran al mismo nivel.

K: Estoy completamente de acuerdo. Quisiera preguntar algo: ¿Estamos viendo esto como una teoría, como algo que ha de ser aprendido, estudiado, acerca de lo cual uno ha de ser informado, o es un hecho en nuestras vidas? ¿A qué nivel estamos discutiendo todo esto? Si no tenemos claro este punto, caeremos en una gran confusión.

El que les habla dice que el sufrimiento es algo que carece de fin y con el que el hombre ha vivido, ya se trate del vecino o del niño que está siendo golpeado, etc. ¿Puede cesar este sufrimiento? Usted viene y me dice que sí. Yo puede que lo vea como una teoría o que le diga: «Muéstreme el camino, enséñeme cómo se pone fin a esto, la forma en que esto puede terminar». Todo mi interés está centrado en ello. Nunca llegamos a ese punto. El dice que me lo mostrará. ¿Estoy en disposición de escucharle completamente? Estoy dispuesto porque deseo poner fin a este asunto. Él me dice: «El dolor es la corriente, permanezca con ella. No esté dentro ni fuera, ni arriba ni abajo, permanezca con ella sin realizar ningún movimiento, porque cualquier movimiento que haga será causa de sufrimiento». No sé si usted ve esto. Entonces él dice: «Permanezca con ello; no intelectualice, no se ponga emotivo ni teórico; no busque alivio o consuelo, simplemente permanezca con ello». Tal cosa es muy difícil y, por ello, no lo encaramos seriamente. También me dice que si uno va más allá de esto, hay cierta belleza que no es de este mundo. Yo presto atención a esa última frase «no es de este mundo» y creo una contradicción. ¿Me sigue? Señor, continúo insistiendo en que tal cosa existe, que no hay en ello contradicción alguna. No sé por qué usted afirma que es una contradicción. Si usted descubriera algo sorprendentemente original, que no está en los libros ni en los Vedas, si descubre algo de una naturaleza extraordinaria, ¿no hablaría de ello, aún sabiendo que el hombre que le escuche seguiría haciendo exactamente lo que hacía antes, atrapado en aquello y desatendiendo esto? Sí, lo haría señor, porque eso forma parte de la totalidad. No es algo que esté aquí o allí. Es parte del árbol. El árbol es también sus raíces ocultas; y si usted mira la belleza que hay en esas raíces, habla de ellas. No es que se esté escapando ni contradiciendo; simplemente afirma que el árbol es su raíz, su tronco, su hoja y su flor, la belleza de la totalidad.

Madrás, 14 de enero de 1981

III

PJ: Rimpocheji hizo una pregunta: al escucharle a usted durante años, uno siente que la puerta está a punto de abrirse pero no lo hace. ¿Hay algo que nos lo impide?

AP: Vivimos en el tiempo. ¿Descubrimos que la puerta a la percepción está cerrada porque no hay percepción?

PJ: Muchos de nosotros hemos tenido ese sentimiento de encontrarnos en el umbral.

BK: Eso es cierto para todos nosotros; pero parte del problema -y quizás esto esté implícito en la pregunta- radica también en que tenemos miedo de abrir la puerta por lo que podríamos encontrar detrás de ella.

PJ: Yo no dije eso.

AP: Lo que usted dice implicaría que hay alguien que abre la puerta. Y no es así.

K: ¿Qué es lo que nos impide -después de haber ejercitado tanto la inteligencia, la razón, el pensamiento racional y habiendo observado nuestra vida diaria- qué es lo que nos bloquea a todos? Esa es la pregunta, ¿verdad?

PJ: Yo iría más allá. Diría que a lo largo de estos años hemos estado discutiendo esto con seriedad y diligencia.

K: Sin embargo, algo todavía no funciona. Es lo mismo. Soy un hombre corriente, bien instruido, con capacidad para expresarme a mí mismo, para pensar racional e intelectualmente, etc., pero hay algo que se me escapa por completo y que me impide ir más allá. ¿No es esa la pregunta? Y todavía voy más lejos, ¿percibo que mi vida entera es algo terriblemente limitado?

PJ: Yo digo que hemos hecho lo que había que hacer. Hemos tomado las decisiones.

K: Bien. ¿Qué puede hacer el hombre o la mujer que ha leído a K, que ha investigado durante todos estos años y se encuentra finalmente contra la pared?

PJ: Yo no me hallo ni aquí ni allí, sino entre los dos; estoy en el medio. Uno no puede decir que está allí ni tampoco que no ha empezado. Usted debe tener esto en cuenta, señor, aunque diga que no existe un acercamiento gradual.

K: ¿Cuál es la pregunta, entonces?

PJ: Es como si algo estuviera a punto de abrirse, pero que no lo hace.

K: ¿Es usted como ese capullo que surge de la tierra y que, a pesar de recibir la luz del sol, no acaba de abrirse para convertirse en flor? Hablemos de ello.

GN: El tiempo biológico impulsa la acción, debido a su innata energía. Usted dice que, de igual forma, el tiempo psicológico también impulsa cierta clase de acción. ¿Es el tiempo psicológico un depósito similar al biológico?

K: Usted confunde las dos preguntas. Pupulji dice: he realizado muchas cosas; he leído, he escuchado a K y he llegado a cierto punto en que no estoy enteramente con el mundo ni con lo otro. Estoy atrapada en el medio. Estoy a mitad de camino y no parece que fuera capaz de seguir más allá.

BK: Creo que, a lo largo de todos estos años, usted nos ha sugerido ya la respuesta, y esa es la respuesta intelectual que nosotros damos.

PJ: No estoy preparada para aceptar eso. Al formular a K esta pregunta, yo he visto todo eso y he pasado por ello.

BK: La parte racional de la mente está reprimida.

PJ: No, no es así. He observado el tiempo, me he metido en el proceso del tiempo, el tiempo psicológico; he visto su movimiento. Algunas de las cosas que K afirma parecen ser así para mí. No puedo decir que sean completamente desconocidas para mí. Pero parece como si se llegara a un punto en el que fuera necesario dar un salto.

K: En la terminología cristiana se diría que está esperando que la gracia descienda sobre usted.

PJ: Quizás.

K: ¿O está usted esperando a algún agente exterior para romper esto? ¿Ha llegado alguna vez a ese punto en el que su cerebro ya no dice: «Estoy buscando, inquiriendo, preguntando», sino que se encuentra absolutamente en un estado de no conocimiento? ¿Entiende usted lo que digo? Cuando el cerebro se da cuenta de que, excepto los conocimientos técnicos, no sabe nada. ¿Ha llegado alguna vez a ese punto?

PJ: Yo no diría eso, pero conozco un estado en el que el cerebro deja de funcionar. No es que diga «no sé», sino que cesa todo movimiento.

K: Usted confunde lo que digo.

PJ: No lo creo.

K: Entonces me temo que no estoy siendo suficientemente claro. Creo que lo primero que se necesita es un estado de no conocimiento, creo que es una de las primeras cosas que se precisan. Estamos siempre argumentando, inquiriendo, jamás llegamos a ese punto de total vacuidad, de no conocimiento. ¿Hemos estado alguna vez en ese punto en el que el cerebro realmente se ha detenido? El cerebro está siempre activo, buscando, preguntando, argumentando, siempre ocupado. Pregunto si hay un estado en el que el cerebro no esté ocupado consigo mismo. ¿Es ése el bloqueo?

MZ: En la vacuidad se produce una inmensa apertura en la que no existe movimiento alguno, en la que nada se almacena, y en la que el estado de apertura del cerebro se encuentra en su máximo.

K: De momento yo no emplearía esas palabras. Estoy preguntando simplemente si hay un instante en el que el cerebro se halla completamente desocupado.

SP: ¿Qué entiende usted por «completamente desocupado»?

BK: Que en ese momento no piensa, está en blanco.

K: Vean el peligro que existe cuando todos ustedes traducen lo que he dicho.

JU: Toda acción se encuentra inserta en un marco de tiempo/espacio. ¿Intenta usted hacernos ver que toda acción, tal como la conocemos, está sujeta al tiempo y al espacio, es ilusión y, por tanto, debe ser negada?

K: Sí. Negarla. ¿Es eso una teoría o una realidad?

JU: ¿Está usted hablando de ese estado que se encuentra entre dos naciones?

K: ¿Empezamos a investigar en la acción? ¿Qué es la acción?

JU: En realidad, no hay acción.

K: Usted está sólo teorizando. Yo quiero saber qué es la acción, no conforme a cierta teoría, sino lo que es en sí misma, lo que es el hacer.

JU: Acción es el movimiento del pensamiento desde un punto en el espacio hacia otro; o entre dos instantes en el tiempo...

K: No hablo del pensamiento moviéndose de un punto a otro, sino de la acción, del hacer.

PJ: ¿Cuál es la cuestión fundamental?

K: Estoy tratando de indagar en esa pregunta que usted formulo al principio: ¿Qué es lo que nos impide florecer? Y utilizo esta palabra con su belleza, su perfume, su encanto. ¿Es básicamente el pensamiento? ¿Será el tiempo, la acción, o el hecho de que no haya leído profunda, realmente en el libro de mí mismo? He leído un cierto número de páginas, de capítulos, pero no he concluido con él.

PJ: A estas alturas puedo decir que he leído ese libro. Que no es decir que lo haya leído por entero, ya que cada día, cada minuto se le añade un nuevo capítulo.

K: No, no. Aquí estamos... finalmente. Lo que pregunto es si alguna vez hemos leído ese libro, no de acuerdo al Vedanta, al budismo, el islamismo o los psicólogos modernos sino si lo hemos leído.

PJ: Se podría preguntar: ¿ha leído uno por completo el libro de la vida?

K: Si ha leído enteramente ese libro, comprobará que no hay nada que leer.

JU: Usted ha dicho que si hay una percepción del instante, en su totalidad, entonces, todo el instante es.

K: Pero eso es sólo una teoría. No estoy criticando, señor. Pupulji afirma que ha escuchado a K, que ha meditado y que ha conocido a distintos gurús; y al final de esto, sólo se ha encontrado con un puñado de ceniza en las manos y en la boca.

PJ: Yo no diría que hay cenizas en mis manos.

K: ¿Por qué?

PJ: Porque no las veo como cenizas.

MZ: Hemos llegado a cierto punto. Hemos explorado.

K: Sí, lo reconozco. Usted ha llegado a cierto punto y se ha quedado ahí. ¿No es cierto?

PJ: He llegado a cierto punto y no sé qué hacer, a dónde ir, cómo regresar.

RB: ¿Quiere usted decir que no se produce ese punto de ruptura?

K: ¿Por qué no simplificamos? He llegado a un punto, que es todo eso que hemos dicho y de allí empezaré.

PJ: Hay que entender una cosa, Krishnaji. Existe una diferencia... hacer un camino y luego afirmar que estamos sin esperanza. Yo no digo eso.

K: ¿No se encuentra usted sin esperanza?

PJ: No. Estoy incluso lo suficientemente despierta como para ver que, habiendo caminado, la flor no ha brotado.

K: Por tanto usted se pregunta por qué no florece ese capullo, por qué no se abre... dígalo como prefiera.

AP: Para sacarlo del plano personal... cuando le escuchamos a usted hay algo dentro de nosotros que dice que eso es verdad, que es lo cierto, pero no somos capaces de aprehenderlo.

PJ: He tenido un tiempo de llanto, de desesperación y a veces de oscuridad. Pero también he tenido los recursos suficientes como para salir y, habiendo salido de ello, llego a un punto en el que digo: «Bien, he hecho todo eso. ¿qué tengo que hacer ahora?».

K: Y yo le hago esta pregunta: «De acuerdo con todo lo que ha dicho, ¿cuál es su propia respuesta? En vez de preguntarme, ¿qué me diría usted? ¿Cómo me respondería?»

PJ: La contestación es: *tapas*.

AP: Pero *tapas* quiere decir que usted debe continuar, lo que implica tiempo.

PJ: Significa quemar las impurezas que nublan nuestra vista.

K: ¿Comprende usted eso? «El pensamiento es impuro». ¿Podemos investigar en ello?

RB: Eso es muy interesante: cl pensamiento es impuro, pero no hay impureza.

K: Cuando usted admite que el pensamiento es impuro, impuro en el sentido de que no es completo...

RB: Sí, eso es lo que corrompe.

K: No. El pensamiento no es total, está fragmentado y por eso es corrupto, impuro o el término que quiera usar. Lo que es completo se halla más allá de lo puro y de lo impuro, de la vergüenza y del miedo... Por favor, presten atención cuando Pupulji habla de quemar las impurezas. ¿Por qué el cerebro es incapaz de percibir lo total y actuar desde esa totalidad? ¿Será el propio pensamiento, que es incapaz de percibir la totalidad, la raíz de ese bloqueo, esa inhibición, ese no florecimiento? El pensamiento no para de dar vueltas y vueltas. Y yo me pregunto, suponiendo que me halle en esa posición, reconozco, veo, observo que mis acciones son incompletas y que, por tanto, el pensamiento no puede ser completo. Y, en consecuencia, todo lo que el pensamiento haga será algo impuro, corrupto, carente de belleza. ¿Por qué el cerebro es incapaz de percibir lo total? Si puede contestar esta pregunta, tal vez pueda responder a la otra.

RMP: Usted ha interpretado correctamente nuestra pregunta.

K: Por tanto, ¿es posible o no moverse de ahí? Hemos estado ejercitando el pensamiento durante toda nuestra vida. El pensamiento se ha vuelto lo más importante en nuestra vida, y creo que es la verdadera razón de que haya corrupción. ¿Será ése el bloqueo, el factor que impide el maravilloso florecimiento del ser humano? Si ése es el factor, cabe la posibilidad de una percepción que nada tenga que ver con el tiempo, con el pensamiento. ¿Ha entendido lo que digo? Me doy cuenta, no sólo de forma intelectual sino realmente, de que el pensamiento es el origen de toda la fealdad y la inmoralidad, un sentido de degeneración. ¿Veo esto realmente, lo siento en mi sangre? Si es así, la siguiente pregunta es: ¿puede haber una percepción que sea total, dado que el pensamiento está fragmentado, roto y limitado? ¿Es ese el bloqueo?

JU: Mi mente ha sido entrenada en la disciplina de lo secuencial. Por eso, no cabe la posibilidad de un «¿puede ser?» O es así, o no es.

K: Yo he sido entrenado en la secuencia del pensamiento, del pensamiento que es lógico. Y mi cerebro está condicionado a causa efecto.

JU: Estoy de acuerdo en que el pensamiento no es completo.

K: Desde el momento en que esté de acuerdo en que el pensamiento es incompleto, sabrá que todo lo que el pensamiento hace es incompleto. Todo cuanto el pensamiento hace debe crear sufrimiento, desgracia, conflicto y agonía.

AP: El pensamiento sólo le llevará hasta un determinado punto, se moverá hasta un cierto grado.

JU: Disponemos de otros instrumentos, ciertos procesos, pero parece que usted hiciera caso omiso de ellos. Usted deshace cuanto hemos adquirido. En el supuesto de que estemos enfermos, usted no puede curarnos, ningún agente exterior puede hacerlo. Hemos de ser nosotros mismos los que nos liberemos de la enfermedad. Por tanto, tenemos que descubrir el instrumento que nos pueda franquear la puerta que lleva de la enfermedad a la salud. Esa puerta es únicamente el pensamiento el cual, en un instante, rompe la atadura de lo falso. Pero en ese mismo acto de romper, nace una nueva ilusión, otra irrealidad. De nuevo vuelve el pensamiento a romper eso, y sigue así negando una y otra vez lo falso. Hay un proceso de disolución del pensamiento, cosa que éste acepta y continúa negando. Por ello, la naturaleza misma del pensamiento es percibir que puede disolverse a sí mismo.

Todo el proceso mental es discriminación. Abandona una cosa en el momento en que descubre qué es lo falso. Pero aquello que lo percibe como falso es también el pensamiento.

K: Por supuesto.

JU: De lo que se deduce que el proceso de percepción continúa moviendo la instrumentación del pensamiento.

K: Usted está diciendo que la percepción es todavía pensamiento. Nosotros afirmamos algo distinto, es decir, que existe una percepción que no pertenece al tiempo ni al pensamiento.

RMP: Nos gustaría conocer más claramente su posición. Desarróllela, por favor.

K: Ante todo, conocemos la percepción ordinaria del pensamiento: discriminar, equilibrar, construir y destruir; moviéndose en todas las actividades humanas de elección, libertad, obediencia, autoridad y todo eso. Este es el movimiento del pensamiento que percibe. Lo que preguntamos -sin establecer ninguna aseveración- es si existe una percepción que no pertenezca al pensamiento.

PJ: A menudo me pregunto cuál es el valor de una pregunta como esa. Vea, usted formula una pregunta para la que usted mismo dice que no hay respuesta.

K: No.

PJ: ¿Es posible una respuesta?

K: Sí. Conocemos la naturaleza del pensamiento. Sabemos que discierne, distingue, elige; el pensamiento crea la estructura. Hay un movimiento del pensamiento en percepción que sabe distinguir entre lo correcto y lo erróneo, lo verdadero y lo falso, la bondad y el odio. Sabemos eso y, como dijimos, es una atadura en el tiempo. Ahora bien, ¿permaneceremos allí, es decir, permaneceremos en perpetuo conflicto? Usted pregunta si existe una búsqueda que nos conducirá a un estado carente de conflicto. ¿Cuál es? ¿Existe una percepción que no haya nacido del conocimiento, el cual es experiencia, memoria, pensamiento y acción? Pregunto: ¿hay alguna acción que no se base en el recuerdo, en ese recuerdo que es pasado? ¿Existe un tipo de percepción que esté completamente despojada del pasado? ¿Quiere hacer conmigo esa indagación? Yo conozco esto, y me doy cuenta de que implica un eterno conflicto.

AP: Este proceso del pensamiento, en el campo de causa y efecto, no tiene forma de escapar de la reacción en cadena. Es únicamente una atadura. Al observar este hecho nos liberamos de ello aquí y ahora. Luego, nos preguntamos si existe un tipo de percepción que no tenga contacto con el pasado, que no se vea involucrada con él, entendiendo ese pasado como todo cuanto hemos hecho y por lo que estuvimos interesados.

K: Es algo muy racional preguntarse si ese proceso puede concluir, no es una pregunta ilógica.

AP: Porque hemos aprendido por experiencia que el pensar en términos de causa efecto no puede librarnos de la rueda del sufrimiento.

JU: Usted ha destruido cualquier instrumento de que pudiéramos disponer. Antes de padecer una enfermedad, usted ya la ha eliminado. Lo que quiere decir que antes de que se instaure queda erradicada. Así el enfermo continuará con vida. Por tanto, es necesario que, cuando él desee verse libre de su enfermedad, podamos mostrarle algún proceso para que lo consiga. Incluso tras renunciar a la cadena causa efecto, necesita que se le muestre su futilidad. Acepto que es difícil hacerlo.

AP: No. Lo que usted dice nos lleva a la afirmación de que no podemos abandonar la rueda del tiempo.

JU: No, no es eso lo que digo. Causa y efecto es un movimiento en el tiempo; si usted afirma que al concluir todavía permanece un «proceso», éste tendrá que ser alguna forma de actividad mental. Sea como fuere, la pregunta que surge es la siguiente: ¿se puede permitir que muera el paciente antes de que la enfermedad sea

curada? Admito el hecho de que la cadena causa y efecto es incompleta. Entiendo también que hasta que no la podamos romper, no puede romperse el dilema, pero la cuestión es muy sencilla: el enfermo tendrá que recuperarse y no deberá dejarse que muera. La enfermedad deberá ser curada sin matar al paciente.

K: Si usted afirma que la vida es conflicto, continúa estando donde estaba.

PJ: La metáfora que utiliza Upadhyayaji es que él advierte el movimiento del conflicto en el tiempo y ve su inadecuación. Pero el hombre enfermo, el hombre que sufre y desea curarse, no puede matarse a sí mismo antes de que se cure. Lo que usted le está pidiendo es que se mate.

K: Está poniendo un ejemplo insostenible.

PJ: Se puede decir de otra manera. Tampoco olvidemos que el conflicto es el «yo». En última instancia, la sociedad y todo lo demás puede irse al demonio. En definitiva, es el «yo». Toda experiencia y búsqueda gira alrededor del pensamiento, atrapado en el tiempo como conflicto.

K: Por tanto, el «yo» es conflicto.

PJ: Así es como lo veo, en un modo abstracto.

K: No de un modo abstracto. Eso es así.

PJ: Quizás sea eso lo último que nos frena...

K: Seamos muy sencillos. Me doy cuenta de que mi vida es conflicto, de que el conflicto soy «yo».

AP: Tras aceptar la futilidad de la causa y el efecto, lo que queda es una identificación con ciertos hábitos mecánicos. ¿Se rompe esa identificación o no? Si no es posible, todo nuestro diálogo se desarrolla solamente en un nivel teórico.

K: No introduzcamos más términos. Cuando usted dice que el conflicto termina, que el «yo» termina, surge el bloqueo.

PJ: Conozco el conflicto.

K: No, no lo conoce. No puede conocerlo.

PJ: ¿Cómo puede afirmar tal cosa?

K: Eso es sólo una teoría. ¿Es, en realidad, consciente de que usted es conflicto? ¿Me doy cuenta, en mi sangre, en mi corazón, en lo más profundo de «mí», que «yo soy el conflicto», o es esto una idea a la que estoy tratando de adecuarme?

JU: Si acepta usted que la cadena de la causalidad incluye el impacto del tiempo, del espacio y de la circunstancia, tenemos que reconocer que ese es el problema principal. Es como una rueda, y ningún movimiento de esta rueda va a lograr la solución del problema. Lo aceptamos por medio de la lógica y la experiencia. Lo que estoy tratando de explicar mediante un símil es que un proceso, que está dentro de la rueda del sufrimiento, debe permanecer. Aunque ya no exista la enfermedad, ni esa rueda del dolor, todavía queda una norma de vida que debe ser abandonada.

AP: Proceso es continuidad.

JU: Entonces, ¿qué es? ¿Es inmutable?

AP: Cuando la percepción y la acción no están vinculadas al pasado, se produce el cese de la continuidad.

K: Solamente sé que mi vida es una permanente serie de conflictos hasta que muero. ¿Puede el hombre admitir esto? Nuestra vida es eso. Usted viene y me pregunta: «¿es necesario que siga usted haciendo eso? Busque una forma diferente de mirar, de actuar, que esté libre de todo eso». Eso es continuidad, que es a lo que me estoy refiriendo. Pero sigamos. Yo soy un hombre juicioso, razonable, y me pregunto si debo continuar de este modo. Usted insiste en que hay una forma diferente, que no es ésta y que me la va a mostrar.

JU: Acepto que este círculo de la continuidad en el que nos movemos no nos lleva a ninguna parte. Hasta ahí estoy de acuerdo con usted. En lo referente a la experiencia trato de poner un ejemplo que sirva para aclarar mi postura. Pero usted lo invalida al afirmar que tengo que descartar la continuidad. Pero si ésta se corta, el problema en sí desaparece. ¿Cómo voy, pues, a aceptar la proposición de que debe renunciar a la continuidad por completo?

AP: Por eso debemos dejar a un lado ejemplos y símiles. Tenemos que liberarnos de todo anclaje con el pasado.

JU: Aunque dejemos los ejemplos, eso no trae una terminación. ¿Cómo puede haber un nuevo comienzo, si no hay un final?

K: ¿Quién dice eso?

AP: Usted ha dicho que eso es tiempo, y dice que neguemos el tiempo.

RB: Lo que Upadhyayaji dice es que la vida es conflicto, tiempo, pensamiento. Él acepta que tiene que seguir.

K: No estoy pidiendo que siga nada.

JU: Si eso continúa, ¿cuál es la conexión entre eso y lo que debe ser?

K: No hablo de ninguna conexión. Soy un individuo que sufre, que está en conflicto, desesperado, y que ha estado así durante sesenta años. Y ruego que se me muestre una forma distinta de vivir. ¿Aceptará usted este hecho tan simple? Si es así, el paso siguiente es preguntarse si existe una forma de mirar, de observar la vida, sin traer a ella todo el pasado; actuar sin que intervenga el pensamiento que es recuerdo. Voy a indagar. ¿Qué es la percepción? He percibido la vida como conflicto, eso es todo lo que sé. Alguien se me acerca y me dice que descubramos juntos lo que es la verdadera percepción. Yo no lo sé, pero escucho lo que me dice. Esto es importante. En ese escuchar no introduzco mi mente lógica. Lo escucho. ¿Sucede eso ahora? El que habla afirma que hay una percepción sin recuerdo. ¿Está usted escuchando o está diciendo que existe una contradicción, lo cual significa que no está escuchando en absoluto? Espero que lo capten. Yo digo, Achyutji, que hay una forma de vivir sin conflicto. ¿Me escucha usted? Escuchar, y no traducir inmediatamente en una reacción. ¿Lo está haciendo?

AP: Cuando se hace una pregunta, cuando se enfrenta uno ante un reto, tiene que haber un escuchar sin reacción alguna. Sólo en tal estado puede dejar de existir cualquier tipo de conexión con el pasado.

K: Por tanto, no hay reacción. Y eso ¿qué significa? Usted ya lo está viendo. ¿Comprende?

JU: No he comprendido ese estado. Por ejemplo, en el mismo momento, si uno observa con atención todas las ilusiones, a la luz de esa atención se disipa todo el proceso de la ilusión. Y ese preciso momento de la atención es el de la observación verdadera, ¿no es así? Lo que significa que uno observa «lo que es» como es.

PJ: Krishnaji nos está preguntando si se puede escuchar sin el pasado, sin traer las proyecciones del pasado. Solamente entonces, en ese escuchar, hay percepción.

JU: Es por eso por lo que yo decía que si el momento que está cargado de ilusión puede ser visto con completa atención, se convierte en un verdadero momento de percepción, porque se puede ver la ilusión tal cual es. Pondré un ejemplo: veo una moneda que lleva el sello del *chakra* de Ashoka. La otra cara es

diferente, pero ambas constituyen las dos caras de la misma moneda. ¿Es ese ver, la percepción que se encuentra atrapada en el pasado, el mismo ver?

K: No. Veamos, usted es un gran erudito en budismo. Ha estudiado mucho y tiene un gran conocimiento sobre él. Sabe lo que dijo el Buda, conoce todos los intrincados detalles del análisis y la exploración budista, y sus extraordinarias estructuras. Ahora bien, si el mismo Buda se le apareciese y le dijera «escuche», ¿le escucharía usted? Por favor, no se ría porque esto es muy serio. Señor, conteste a mi pregunta: si el Buda viniese aquí hoy, ahora, si estuviera sentado frente a usted y le dijese «Por favor, señor, escuche». ¿Le escucharía? Y si, además, añadiese «Si me escucha, ésa es su transformación». Solamente escuchar. Ese escuchar es el escuchar de la verdad. Usted no podría discutir con el Buda.

JU: Esa atención pura es el Buda; y tal atención es acción, que en sí misma es el Buda. Por eso mismo es por lo que he puesto el ejemplo de la moneda que tiene un sello distinto en cada cara.

K: ¿Escucharía usted? Si el Buda me hablase, yo le diría: «Señor, le escucho porque le amo a usted. No quiero ir a ningún sitio, porque veo que lo que usted dice es verdad, y lo amo». Eso es todo. Eso ha transformado todo.

AP: Cuando soy consciente de que ésa es la palabra del Buda, eso es la verdad. Y tal verdad barre cualquier otra impresión.

K: Nadie le escuchó; ésa es la razón por la que existe el budismo.

JU: No hay Buda; no hay disertación del Buda. Solamente hay el escuchar, y en el correcto escuchar está la quintaesencia de esa sabiduría que transforma. La palabra Buda o la palabra del Buda no es la verdad. Buda no es la verdad. Esa atención misma es el Buda. El Buda no es una persona, no es un *avatar*, y no existe tal cosa como la palabra del Buda. La atención es la única realidad; y en esa atención hay percepción pura. Eso es *prajna*, inteligencia; eso es conocimiento. Ese momento que estaba rodeado por el pasado, ese mismo momento, iluminado por el rayo de la atención, se convierte en el momento de la percepción.

K: Ahora, sólo escúcheme. Hay conflicto. Un hombre como yo viene y le dice que hay una forma de vivir sin conocimiento. No argumente, simplemente escuche; escuche sin conocimiento o, lo que es lo mismo, sin la intervención del pensamiento.

AP: Ese momento de atención está absolutamente desvinculado del proceso del pensar, de la causalidad.

K: Sé que mi vida es conflicto. Y digo que hay una forma de mirar, de escuchar, de ver, que no tiene relación con el conocimiento. Afirmo que la hay. La siguiente pregunta es: puesto que el cerebro está repleto de conocimiento. ¿cómo puede entender esta afirmación? El cerebro no puede contestar a esta pregunta. Está acostumbrado al conflicto, habituado a él, y ahora se le plantea una nueva pregunta. Por tanto se rebela y no puede contestar.

JU: Quisiera conocer esto. La pregunta que usted ha planteado es también mi pregunta. Y usted la ha expuesto con claridad.

K: El que habla les dice: no traten de rebelarse, escuchen. Intenten escuchar sin el movimiento del pensamiento, lo que significa: ¿pueden ver algo sin nombrarlo? El nombrar es el movimiento del pensamiento. Así pues, descubran cuál es el estado del cerebro cuando no utiliza la palabra mientras ve, esa palabra que es el movimiento del pensamiento. Háganlo.

RMP: Eso es muy importante.

AP: Su percepción es eso.

JU: De acuerdo.

PJ: La verdad consiste en ver la incapacidad del cerebro.

K: Toda mi vida ha cambiado. Por tanto ahora se pone en marcha un proceso de aprendizaje completamente diferente, que es creación.

PJ: Si esto mismo es el proceso de aprender, esto es la creatividad.

K: Me doy cuenta que mi vida está equivocada, no es necesario que nadie me lo haga ver, es así. Esto es un hecho, y usted se me acerca y me dice que puede hacer algo de forma instantánea. No le creo. Pienso que eso no puede suceder jamás. Pero usted viene y me dice que toda esta lucha, toda esta monstruosa manera de vivir puede terminar de inmediato. Mi cerebro dice: «Lo siento, usted está loco, no lo creo». Sin embargo, K dice que le mostrará cómo hacerlo, paso a paso. «Usted puede ser dios, puede ser el Buda, pero yo no le creo». Y K, le dice que escuche, que tenga paciencia. La paciencia no es tiempo, la impaciencia es tiempo. La paciencia no tiene tiempo.

SP: ¿Qué paciencia es ésa que no es tiempo?

K: Dije que la vida es conflicto. Y ahora vengo y le digo que hay un final para el conflicto y el cerebro se resiste. Déjelo que se resista, pero siga escuchándome, no agregue más y más resistencia. Simplemente escuche, muévase. No se quede con la resistencia. Observar su resistencia y continuar moviéndose, eso es la paciencia. Conocer la resistencia y seguir adelante, eso es la paciencia. Por tanto, él le dice que no trate de reaccionar; preste atención al hecho de que su cerebro es un entramado de palabras, y de que usted no puede ver nada nuevo si está todo el tiempo usando palabras, palabras, palabras. Entonces, ¿es usted capaz de ver algo, a su esposa, al árbol, al cielo, a la nube, sin una sola palabra? No diga que es una nube; simplemente mire. Cuando lo hace así, ¿qué sucede con el cerebro?

AP: Nuestra comprensión total, nuestro entendimiento es verbal. Cuando descubro esto, dejo a un lado la palabra. Entonces, todo lo que veo no es verbal. ¿Qué pasa entonces con el conocimiento acumulado?

K: ¿Qué sucede realmente, no de forma teórica, cuando usted mira sin la palabra? La palabra es el símbolo, la memoria, el conocimiento y todo eso.

AP: Esto es solamente una percepción. Cuando miro algo, dejando a un lado el conocimiento verbal y observando lo que no es verbal. ¿Qué reacción tiene la mente? Pareciera que toda su existencia se ve amenazada.

K: Obsérvelo en usted mismo, ¿qué sucede? Es un estado de conmoción, de tambaleo. Por tanto, tenga paciencia. Observe ese tambaleo; eso es paciencia. Observe al cerebro en ese estado tambaleante y permanezca con él. Y a medida que usted observa, el cerebro se aquieta. Entonces mire las cosas con ese cerebro quieto, silencioso, observe. Eso es aprender.

AP: Upadhyayaji, K está diciendo que cuando se observa la inestabilidad de la mente, cuando se comprueba que esa es su naturaleza, ese estado desaparece.

K: ¿Ha ocurrido eso? La atadura está rota. La cadena está rota. Ese es el experimento. Veamos, pues; hay un escuchar, hay un ver y hay un aprender sin conocimiento. ¿Qué sucede entonces? ¿Qué se aprende? ¿Hay en absoluto algo que aprender? Eso significa que usted ha barrido totalmente con el yo. Me pregunto si usted ve esto. Porque el yo es conocimiento. El yo está hecho de experiencia, conocimiento, pensamiento, memoria; memoria, pensamiento, acción, ése es el ciclo. Ahora bien, ¿ha sucedido eso? Si no ha sucedido, empecemos de nuevo. Eso es paciencia. Esa paciencia no tiene tiempo. La impaciencia tiene tiempo.

JU: ¿Qué surgirá de ese observar, de ese escuchar? ¿Se mantendrá el estado habitual o, por el contrario, surgirá de ello algo que transformará el mundo?

K: El mundo soy yo. El mundo es el yo y los otros diferentes yoes. Ese yo, soy yo. Ahora bien, ¿Qué sucede cuando esto tiene lugar de forma real y no teórica? Ante todo, hay una tremenda energía; una energía sin

límites, una energía que no es creada por el pensamiento, energía que ha nacido fuera del conocimiento; una energía de una clase completamente diferente que, entonces, actúa. Esa energía es compasión, amor. Entonces, ese amor y compasión son inteligencia y esa inteligencia actúa.

AP: Esa acción no tiene raíces en el «yo».

K: No, no. La pregunta de él es: si esto tiene lugar realmente, ¿cuál es el paso siguiente, qué sucede? Lo que realmente sucede es que él ha encontrado esa energía que es compasión, amor e inteligencia. Esa inteligencia actúa en la vida. Cuando no está el «yo», está lo «otro». Lo «otro» es compasión, amor y esta enorme energía sin límites. Esa inteligencia actúa. Y, por supuesto, esa inteligencia no es suya ni mía.

Madrás, 16 de enero de 1981

3. EL FUTURO DEL HOMBRE

Achyut Patwardhan: Señor, existe una sensación general de una crisis que se profundiza. Tal sensación se debe a distintos factores del medio ambiente: la carrera armamentista, la polución, los problemas económicos, y subyaciendo todo esto, una sensación de decadencia moral. En una nación como la India, este sentimiento es todavía más intenso. Sería conveniente estudiar la relación existente entre esta crisis moral interior y sus manifestaciones externas que amenazan la supervivencia humana. El problema que se plantea es el siguiente: ¿Podemos descubrir por nosotros mismos esta relación entre la crisis interna del individuo y la externa?

Romesh Thapar: Señor, quisiera añadir algo a lo que acaba de decir Achyutji. Como persona que ha venido analizando estos problemas durante los últimos veinticinco o treinta años, presentando una perspectiva al respecto, miro al mundo y observo que se está hundiendo. Cuando veo el problema de mi país, veo que, para el año 2000, nuestra sociedad deberá estructurarse para una población de mil millones de personas. Me doy cuenta que la estructuración de esta sociedad no podrá realizarse de la misma manera que la ya hecha en otras sociedades. Para ser honesto con mi gente, debo decir que la estructuración tiene que ser de una índole especial, el apuntalamiento social debe ser especial. Pero con este hundimiento del mundo y con el papel que actualmente están jugando las comunicaciones, pienso que los sistemas de valores que persigo a tientas, están siendo atacados constantemente e incluso pueden estar destruyendo esos elementos modernizantes que existen dentro de la sociedad. Ante tal situación me pregunto: ¿es posible descubrir una nueva forma de pensamiento que me proteja de este horrendo argumento? Porque si soy incapaz de reestructurar mi sociedad sobre la base de los principios justos, aislándola de la corrupción que tiene lugar por doquier, estableceré una sociedad que sea brutal e injusta.

T.N. Madan: Quisiera hacer una aclaración sobre el primer punto que se ha tocado. Yo no sé de ninguna época, cultura o nación en que la gente no haya pensado que existía una crisis moral. Por ello, creo que la primera cuestión sería definir la naturaleza de nuestra crisis moral. De lo contrario, nos dejaríamos impresionar muy directamente por los problemas más inmediatos y pensaríamos que nuestro tiempo es el peor de todos, que el mejor tiempo fue el pasado o pensaríamos en términos de utopías. Así que, en primer lugar, ¿podríamos definir la naturaleza de esta crisis moral? Y la clave de esto podría encontrarse en lo que el señor Thapar estuvo diciendo. Adherimos a aquellos valores que consideramos que eran buenos, pero es posible que dichos valores ya no existan porque el mundo se ha contraído. Lo que es válido para la comunidad de un pueblo no servirá a nivel mundial. Parece como si hubiéramos quedado atrapados en una hendidura, representada por los cambios que nos vemos obligados a soportar y el sistema de valores que hemos heredado y que naturalmente consideramos precioso. ¿Cómo hemos de resolver el dilema entre la aceptación de un mundo que se está contrayendo y un mundo de valores que no queremos abandonar, del que no queremos alejarnos?

Rajni Kothari: Señor, yo diría que este sentimiento de crisis moral aparece de tiempo en tiempo, básicamente cuando las instituciones se encuentran en quiebra. Hay diferentes puntos de vista acerca de la crisis actual. Uno de ellos es el de que estamos atravesando un período de transformaciones tan rápidas que necesariamente tiene que ocurrir una crisis de esta índole. Como consecuencia, tendremos que reestructurar, hasta cierto punto, todo esto. No veo claramente los principios generales de un sistema alternativo, de una nueva forma de

reestructurar la actividad del hombre o su intelecto; y al no existir nada que sustituya lo que se está derrumbando, aparece este sentimiento de crisis moral.

Ashish Nandy: Sinceramente, no veo una verdadera crisis moral. Aunque hay una crisis moral en gente como nosotros, cosa que sucede desde hace muchos años. Yo soy un gran partidario del hombre común y corriente y no creo que él sufra una crisis moral, sino que sufre una crisis de supervivencia.

Q: Uno de los hechos más significativos es que hoy disponemos de una serie de medios tecnológicos que producirán un gran impacto en el futuro del hombre. Al trabajar como científico en el mundo de la informática, estoy al corriente de algunos de los importantes logros que están teniendo lugar en este campo. Y lo que yo quisiera aprender en este seminario es cómo cuantificar y reflexionar acerca de estos sistemas de valores, de forma que esas máquinas que vendrán en el futuro, computadoras electrónicas que tendrán la capacidad de aprender y pensar, sean capaces de hacer elecciones correctas.

Sudhir Kakkar: Yo no estoy de acuerdo con ese sentimiento de crisis moral y tampoco con el pesimismo expresado por los que han intervenido.

PJ: Me pregunto por qué estamos usando el término «moral». ¿Está pasando el ser humano por una crisis de igual naturaleza que la sufrida en el pasado? ¿O, debido a una serie de circunstancias especiales, producto de las presiones que generaron los actos de los seres humanos -la ingeniería genética, la informática y la capacidad ilimitada de las computadoras para hacerse cargo de las funciones de la mente humana- se trata de una crisis de orden completamente distinto? No es sólo una crisis moral; hemos tenido crisis morales en el pasado; pero la que actualmente está conmoviendo la mente humana hasta sus mismas raíces es de un orden muy diferente. Creo que es hora de que estudiemos este aspecto: que el problema al que tiene que hacer frente el hombre de hoy es una crisis de supervivencia. Con el desarrollo de la tecnología moderna, la genética y la informática, se están investigando sistemas que pronto podrán hacerse cargo de las funciones de la mente humana; y no hay que descartar que ésta pueda ir atrofiándose. De ser así, ¿no deberíamos empezar a pensar en la crisis que hoy enfrentamos? Tal vez dentro de unos pocos años ya nos sea imposible hacerlo. Si existe una amenaza para las raíces mismas de la mente humana, para la supervivencia de lo que llamamos humano, entonces, ¿cuál es la acción del hombre? ¿Existe tal amenaza? ¿Es posible hacerle frente? Si es así, ¿con qué medios, con qué instrumentos propios podemos encararla?

AP: ¿Puedo explicar el punto que he propuesto? Consideremos el caso de Sajarov, el científico que, obligado por las circunstancias, inventó la bomba de hidrógeno, pero que más tarde, al darse cuenta de la inmensa amenaza que constituía para la supervivencia humana, trató de buscar caminos para hacerle frente a la crisis. En el caso de los científicos esto puede ser dramático; pero la crisis es un hecho tanto para el campesino de pueblo como para el ciudadano común de la ciudad. Bajo la presión de las circunstancias ambientales se está produciendo un auténtico reto a la integridad del hombre.

JU: Existe una crisis política, científica, social y también moral. ¿Cuál es su solución? ¿Es la fe?

Jai Shankar: Todos hemos hablado acerca de una crisis moral. La cuestión es si existe para todos. Por ejemplo, no creo que haya crisis moral para los fabricantes de computadoras o de armamentos, o para quienes los compran, ni para aquellos que desean detentar a toda costa el poder. En el otro extremo, como dice el Dr. Nandy, se encuentra la gente pobre, no enfrenta ninguna crisis moral sino una crisis de supervivencia. Por tanto, ¿de qué crisis estamos hablando? En realidad no se trata de una crisis moral *per se*, sino más bien del resultado de una disociación entre conocimiento y moralidad.

KV: A propósito de cuanto se está diciendo, ¿podemos preguntamos qué papel juega el miedo en este conocimiento amoral?

PJ: No creo que nadie cuestione la premisa de que un instrumento no es ni moral ni inmoral. Solamente lo es la aplicación que puede dársele. Nadie puede detener la fabricación de esos instrumentos, pero se puede controlar su aplicación, la forma en que son utilizados.

RK: Creo que el señor Jai Shankar se está refiriendo a una parte integral de la naturaleza de la ciencia moderna, cuya motivación y fuerza dinámica es la manipulación, la conquista de la naturaleza y el reordenamiento de la sociedad. Y no es que no exista una perspectiva moral tras la ciencia moderna. Hay una perspectiva moral que nos ha permitido ser conscientes de cierta clase de conocimiento manipulativo que resulta ser amoral. Creo que Achyutji ha señalado esto en el caso de Sajarov, también es así en Einstein. Tras llevar a cabo sus descubrimientos, se sintieron apenados por lo que había ocurrido como consecuencia. Yo creo que Jai Shankar está hablando de algo que es inherente a la naturaleza del conocimiento moderno y que tiende a hacer amorales la ciencia y la tecnología.

JS: ¿En qué momento un instrumento deja de serlo para convertirse en el amo? He aquí la pregunta. Usted da por sentado que los instrumentos siempre pueden ser controlados, por mi parte creo que podría haber instrumentos que le sorprendan a uno; de hecho ya lo hacen, le controlan dejándole a uno muy poca libertad.

O. V. Vijayan: Yo me estaba preguntando si esta crisis es actual o si, por el contrario, no es la repetición de una crisis perenne, con un marco de referencias moderno, contemporáneo. ¿Cuál es la causa de este colapso de la moralidad?

JU: Es verdad que el desarrollo científico y político ha afectado a la conciencia humana. Sin embargo, creo que si se fortaleciera esa conciencia o lo que está en el centro de ella, siempre sería para ella posible ser el amo de los instrumentos que crea. El problema consiste en despertar esa conciencia humana de modo que pueda dominarlos.

KV: ¿En qué momento los instrumentos se convierten en amos?

RK: Se está produciendo una increíble conmoción de conciencia a nivel del hombre de la calle. De hecho, la contracción a la que se refería Romesh no es sólo la producida por la tecnología y las telecomunicaciones, sino también la existente entre las capas alta y baja de la sociedad. Y tal contracción hace surgir nuevas formas y maneras de actuar que la mente ha descubierto. Yo carezco de respuesta para tales problemas, es un proceso extremadamente complicado. Está en marcha un proceso tan radical de transformación de la conciencia que me pone nervioso.

K: Si se me permite señalarlo, no creo que la crisis se halle en absoluto en la moralidad o en los valores. Pienso que está en la conciencia y en el conocimiento. A menos que los seres humanos transformen radicalmente esa conciencia, terminaremos en guerras sangrientas. ¿Ha conseguido el conocimiento transformar alguna vez al hombre en absoluto? Esta es la crisis real. Según los modernos descubrimientos, el hombre ha vivido veinticinco mil años. Durante estos doscientos cincuenta siglos no ha experimentado un cambio radical. Sigue estando angustiado, atemorizado, deprimido, solo; sigue siendo agresivo, infeliz, etc. La crisis está ahí y está también en los conocimientos modernos. ¿Qué estragos ha causado el conocimiento? ¿Acaso han significado algo en la transformación del hombre? Esa es la verdadera pregunta. Hemos de comprender, no de una forma intelectual, verbal, sino en lo más profundo de nuestro ser, la naturaleza de nuestra propia conciencia y si esa tremenda acumulación de conocimiento de los últimos ciento cincuenta años ha servido para el progreso o la destrucción del hombre; o si juega algún papel en su transformación.

PJ: ¿De qué tipo de conocimiento está usted hablando? Podría clarificarnos su concepto del mismo cuando pregunta: «¿qué papel juega el conocimiento en la transformación del hombre?»

TNM: Seguramente aquí existe un problema para comunicarnos y comprendernos unos a otros. Estaba intentando explicarme a mí mismo lo que Krishnaji quiso decir con su observación sobre el conocimiento, y pensaba que quizás lo que quería dar a entender era su deseo de que fuéramos humanos a través de la experiencia, de transformar conocimiento en experiencia. Ahora bien, esto también sería, en cierto nivel conocimiento; el conocimiento de los científicos. Déjenme que, por un momento, me convierta en abogado del diablo y diga que la rúbrica del científico es bastante mala, pero que su concepto de la rectitud moral puede ser todavía peor. Recordemos que quienes crearon las computadoras no lo hicieron para darle mayor libertad al ser humano. Creo que deberíamos averiguar si el problema está en la crisis moral, en la naturaleza del conocimiento o en la adquisición de conocimiento.

PJ: Parece que estuviéramos dando vueltas y más vueltas al tema del conocimiento. Usted habla de la conciencia, que contiene no sólo conocimiento sobre máquinas, computadoras, etc., sino sobre cosas mucho más potentes como pueden ser el miedo, la envidia, la codicia, la soledad, el sufrimiento, etc. Esto no es un conocimiento en el sentido que se le da normalmente al término, aunque usted pueda considerarlo como parte del proceso del conocimiento porque surge de la experiencia.

K: Quisiera discutir qué es la conciencia y cuál es la naturaleza del conocimiento. Aparentemente, estos dos factores están dominando el mundo. El pensamiento es conocimiento. El conocimiento es experiencia. Conocimiento, memoria, pensamiento, acción; ése es el ciclo en el que el hombre ha estado atrapado durante veinticinco mil años. Creo que eso nadie puede discutirlo. Ese ciclo ha sido un proceso de acumulación de conocimiento y de funcionamiento del mismo ya fuera de una manera hábil o no. Ese proceso se almacena en el cerebro como memoria, y la memoria responde por medio de la acción. Este es el ciclo en el que el hombre se encuentra atrapado, siempre dentro del campo de lo conocido. Ahora bien, ¿qué cambiará al hombre? Ese es un problema.

El otro es la conciencia. La conciencia es su contenido; ese contenido forma la conciencia. Todas las supersticiones, las creencias, las divisiones de clases, las huellas *brahmánicas*, todo eso cae dentro del ámbito de la conciencia. El ídolo, la creencia, la idea de dios, el sufrimiento, el dolor, la ansiedad, la soledad, la desesperanza, la depresión, la incertidumbre, la inseguridad, todo eso también se halla dentro de la conciencia humana. No es mi conciencia sino la conciencia humana; porque, vaya a donde vaya, Rusia o América, usted se encuentra con el mismo problema. Los seres humanos llevan consigo esta compleja carga de conciencia que contiene todas las cosas que el pensamiento ha reunido.

RK: Quisiera tener una definición del contenido de la conciencia. ¿Es todo lo que el pensamiento ha reunido? ¿Quiere usted decir que ambos son colindantes?

K: Trataremos eso luego. Cuando usted estudia su propia conciencia, ya sea científico, filósofo o gurú, usted encuentra sus propias ansiedades e incertidumbres, todo eso constituye su conciencia. Y esa conciencia es el terreno en el que se asienta toda la humanidad.

JS: ¿Eso es todo? ¿Es la conciencia la suma de todos esos añadidos o es algo más?

GN: Si afirma usted que el contenido de la conciencia es la suma de los pensamientos pasados, de las cosas que el hombre ha conocido, nada queda que agregar. La pregunta es si la conciencia es la suma de esos conocimientos y pensamientos pasados, todo eso reunido, o si hay algo más.

K: ¿Es esa la pregunta?

RK: ¿Hay en la conciencia algo que no sea un conjunto de ansiedad y miedo?

JS: En nuestra tradición se habla también de la conciencia pura, una conciencia que no es un agregado de sufrimiento, ansiedad y desesperación. Hay que considerar que uno sea algo más que la suma de esos elementos.

K: Incluso, afirmar que existe algo como una conciencia pura, forma parte de nuestra conciencia. ¿Aceptaría usted que todo lo que el pensamiento ha reunido, ya sea la superconciencia o la conciencia última o conciencia pura, es todavía parte de la conciencia, es todavía parte del pensamiento, el cual nace del conocimiento y que, por tanto, es completamente limitado? Todo conocimiento es limitado. No existe un conocimiento completo de la computadora, de la bomba atómica ni de nada.

PJ: ¿Es la conciencia una reunión de muchos fragmentos de distinto tipo o, por el contrario, tiene una cualidad holística?

TNM: La conciencia tiene que estar integrada.

K: Si es limitada, no es holística.

TNM: Si no es holística, ¿qué pasa con el conocimiento?

K: La conciencia es conocimiento. ¿Acaso no diría usted que toda nuestra existencia es experiencia? De la experiencia tanto si es científica, emocional o sexual, adquirimos conocimientos. Y ese conocimiento se almacena en el cerebro como memoria. La respuesta de la memoria es pensamiento. Dígase como se diga, ése es el proceso.

K: El miedo es producto del pensamiento y no al revés. ¿Admitiría usted que el pensamiento surge del conocimiento, y que éste jamás puede ser completo acerca de nada? Por eso el pensamiento es siempre limitado, y todas nuestras acciones -ya sean científicas, espirituales o religiosas- son limitadas. Así pues, la crisis está en el conocimiento, que es conciencia.

PJ: La pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿es el miedo independiente del pensamiento? ¿Aparece el pensamiento como una reacción al miedo? ¿Cómo surge el miedo?

JS: Usted ha dicho que el pensamiento nace del conocimiento.

K: Eso es un hecho.

SK: Bien, yo estaba sugiriendo que hay un paso intermedio, que fuera del conocimiento, surge primero el miedo, que el miedo es el padre del pensamiento y no al revés.

JU: El conocimiento se construye a sí mismo mediante un proceso: el conocimiento previo es reemplazado por el nuevo; hay una conquista del conocimiento por el conocimiento. En resumen, el conocimiento cabalga sobre sus propios hombros.

KV: ¿Es eso entonces lo que constituye la conciencia o no? Upadhyayaji dice que sí, pero algunos de nosotros no estamos de acuerdo.

K: No he entendido del todo ese argumento.

PJ: No estamos comunicándonos; tal vez si usted expusiera de una forma más completa el problema de conocimiento. pensamiento y conciencia, resultaría más sencillo llegar a un acuerdo.

K: Señor, ¿qué es la realidad? Quisiera examinar esa cuestión. ¿Qué es la naturaleza, el árbol, el tigre, el ciervo? La naturaleza no es una creación del pensamiento; y lo que no está creado por el pensamiento es realidad. El pensamiento ha creado todo cuanto conozco, todos los templos, iglesias y mezquitas. No hay nada sagrado acerca del pensamiento; todos los rituales, las misas, las *namas*, las oraciones, etc., todo eso es invención del pensamiento. Así que me pregunto: ¿qué es el pensar? Si usted me pregunta mi nombre, le respondo inmediatamente porque estoy familiarizado con él; pero si me formula una pregunta más compleja, me lleva tiempo investigar para contestarle. Así que examino en mi memoria tratando de hallar la respuesta o recurro a los libros o converso con alguna persona para encontrar la respuesta.

Por tanto: hay una respuesta inmediata, una respuesta en el tiempo, y otra que dice: «Realmente, no sé». Pero nosotros nunca decimos «no sé». Contestamos siempre desde la memoria. Y esa memoria se halla en las células de mi cerebro, consecuencia de la tradición, de la educación, de la experiencia, de la percepción, lo escuchado, etc. Yo soy todo eso. He nacido en India, me eduqué en el extranjero y el contenido de mi conciencia es el resultado de la cultura india, de la europea, de la italiana; el contenido de mi conciencia es el resultado de innumerables conversaciones y debates con científicos y religiosos. Mi conciencia soy yo, no soy distinto de mi conciencia. Por tanto, el observador es lo observado. Eso es un hecho. Mi conciencia es la conciencia de la humanidad; no está separada. Y esa conciencia ha conocido conflictos, dolor. Ha inventado a dios. El individuo ha vivido veinticinco mil años en esta miseria, inventando tecnología y utilizándola para destruirse unos a otros.

¿Qué voy a hacer al ver todo esto? Lo que yo soy es el resto del mundo; yo soy el mundo. Esto no es una idea intelectual sino un hecho. Soy un hombre corriente, no soy del tipo sumamente intelectual. He buscado gurús, pero no me han ayudado; tampoco conseguí ayuda alguna de los políticos ni de los científicos; por el contrario, me han destruido -dejando a un lado las conveniencias tecnológicas, las comunicaciones, etc.-. Sus

bombas atómicas y su tecnología militar están creando continuas guerras. Durante los últimos cinco mil años hemos tenido guerras cada año. Esto es un hecho histórico. ¿Me ayudará esta inmensa acumulación de conocimientos a cambiar todo esto? Esa es la verdadera crisis. He confiado en todo el mundo para que me ayudase y he tenido que descartar por completo toda posible ayuda. Creo que la crisis está ahí y no en el mundo tecnológico, en el intelectual o en el totalitario.

RK: ¿No estará atribuyendo a todo cierta homogeneidad? Le está otorgando las mismas características a diferentes civilizaciones y sistemas religiosos, a modernos sistemas de científicos y a sistemas de pensamiento que crean guerras por todo el mundo.

K: Por supuesto, no veo ninguna diferencia.

RK: No me resulta difícil aceptar que el ser humano constituye un resultado de todos esos factores. Pero no veo que se le pueda dar a todos las mismas características.

K: Físicamente usted es más alto que yo, yo soy más bajo, y en el aspecto psicológico existen también ciertas tendencias características que dependen de culturas que siguen ciertos valores.

TNM: En cierto nivel somos diferentes. Pero en la dimensión de lo que somos creo que tiene razón. Existe una universalidad básica para las dificultades humanas, ya sea que viva en la jungla amazónica o en una ciudad moderna. Pero seguramente existe una diferencia en cuanto a lo que disponemos, bien sea una computadora o una máquina de coser.

RK: No se trata de una cuestión de diferenciación, sino de las distintas corrientes de conciencia que han existido en el pasado. Usted habla de un período de veinticinco mil años. ¿Se puede comparar acaso el punto de vista del conocimiento científico, moderno y homocéntrico, y su impacto en la conciencia, con las antiguas corrientes de conciencia? En otras palabras, la experiencia y la acumulación de experiencia, ¿no nos ofrece alternativas en este momento histórico, o estamos condenados?

PJ: En tanto continuemos dentro de nuestra conciencia conocida, preocupada por algo mejor o algo peor, continuamos estando atrapados en las garras de algo de lo cual no parecemos capaces de salir. Krishnaji está aludiendo a un salto cuántico y nosotros seguimos dentro de la estructura del tiempo. Tal vez en el futuro podamos ver esto claramente, pero ¿podemos hacerlo con los medios con que miramos el mundo, que son los que tenemos? ¿Podemos de algún modo llegar a ese punto, desde el lugar donde miramos? Si no es así andaremos en círculos, podremos ser mejores, más o menos morales, más o menos destructivos, pero seguiremos atrapados en este entramado. Creo que ahí está el problema.

JS: Señor, entiendo su angustia, pero sigo sin comprender el problema. Si esta es la manera en que nos hemos comportado durante veinticinco mil años, sin mostrar el menor cambio no veo cómo podremos volver a un punto en el que las cosas sean más deseables de lo que lo son. Si esto es lo que somos, no veo cómo podemos dar el salto cuántico.

RK: Ese es mi punto de vista.

K: Al cabo de veinticinco mil años soy lo que soy. Todos vemos esto. Hitler ha dejado su huella sobre nosotros, y lo mismo han hecho Buda y Jesús, en el caso de que hayan existido. Mi condicionamiento es el resultado de todo eso. Mi pregunta es: ¿es posible vivir sin estar condicionados? Y yo respondo que sí; que es posible estar completamente descondicionado.

Nueva Delhi, 4 de noviembre de 1981

II

PJ: ¿Podemos empezar con el panorama que presenta el futuro del hombre, los problemas que él enfrenta y lo que subyace en la matriz de la mente humana que le impide ser libre?

K: ¿Cuál es el futuro del hombre? La computadora puede pensar más allá, aprender más rápidamente y registrar muchos más datos que el hombre. Puede aprender y desaprender, corregirse a sí misma, según haya sido programada. Existen computadoras capaces de programar a otras y, de esta manera, continuar y continuar aprendiendo. Por tanto, ¿cuál será el futuro del hombre, cuando la computadora haya superado todo lo que aquél ha hecho o hará? Naturalmente la computadora no será capaz de componer como Beethoven, ni de contemplar la belleza de Orión en el cielo del atardecer, pero puede crear un nuevo Vedanta, una nueva filosofía nuevos dioses, etc. ¿Qué va a hacer, pues, el hombre? O bien buscará diversión, se interesará más y más en el mundo de los deportes o buscará entretenimiento religioso. O, tal vez, se vuelque a su interior. La mente humana es infinita; tiene una inmensa capacidad; no la capacidad de la especialización o del conocimiento. Es infinita.

Este es, quizás, el futuro de la humanidad. Los científicos han comenzado a preguntarse qué le va a suceder al hombre cuando las computadoras se hagan cargo de todo lo que le atañe. Ahora el cerebro está ocupado, se encuentra activo. Cuando ese cerebro deje de estarlo, se irá agotando y es la máquina la que va a funcionar. Es posible que nos volvamos *zombis*, que perdamos nuestra extraordinaria capacidad de introspección, o nos volvamos intelectualmente superficiales, yendo en busca de diversión. No sé si ustedes han notado que los programas de TV dedican cada vez mayor tiempo a los deportes, especialmente en Europa. ¿Es ése, entonces, el futuro del hombre? Su futuro puede depender también de la bomba atómica. En Oriente, en India, la guerra puede parecer algo muy lejano, pero si usted vive en Europa advertirá una gran preocupación acerca de la bomba, la guerra está muy cerca allí. Por lo tanto, tenemos dos amenazas: la guerra y la computadora. ¿Cual es, por tanto, el futuro del hombre? O bien profundiza dentro de sí, no ahondando en la profundidad de su mente, sino dentro de su corazón. O será entretenido. Los problemas que el hombre tiene que enfrentar son el tener libertad de elección, el estar libre de las dictaduras, del caos.

Existe en el mundo una gran corrupción y un gran desorden. La gente está muy alterada. Resulta peligroso pasear por las calles. Cuando hablamos de estar libres del miedo, queremos libertad exterior, libertad del caos, la anarquía o la dictadura. Pero nunca nos preguntamos si existe alguna clase de libertad interior: una libertad de la mente. ¿Es esa libertad real o teórica? Vemos al Estado como un impedimento a nuestra libertad. Los comunistas y otros sistemas totalitarios afirman que no existe eso que se entiende como libertad; el estado, el gobierno, constituyen la única autoridad; y suprimen cualquier forma de libertad. Entonces, ¿qué tipo de libertad queremos? ¿La que esta fuera, o la que está dentro de nosotros? Cuando hablamos acerca de libertad, ¿nos estamos refiriendo a la libertad de poder escoger entre una u otra forma de gobierno, aquí y allí, entre la libertad interior o exterior?

La psique, la estructura interna del hombre -sus pensamientos, emociones y ambiciones, su codicia y sus acciones-, siempre están conquistando lo exterior. Por tanto, ¿dónde buscamos libertad? ¿Podríamos discutir esto? ¿Podemos obtener libertad de los nacionalismos, que nos ofrecen un sentido de seguridad? ¿Podemos obtener libertad de todas las supersticiones, las religiones y los dogmas? Sólo a través de la religión verdadera se podrá acceder a una nueva civilización, no a través de los dogmas, las supersticiones y las religiones tradicionales.

PJ: Usted ha formulado la pregunta de cuál es la opción que tiene el hombre en el mundo exterior, cuando el mundo interior no participa en el movimiento de la libertad. Es decir, sin saber si la mente se halla libre o presa, ¿existe una elección posible en lo exterior? ¿Es posible, para una mente que todavía se encuentra inexplorada, hacer una elección en el mundo exterior?

SK: Usted ha hablado de las computadoras y del peligro que existe de que el cerebro se vaya marchitando por falta de actividad. ¿Contempla usted la posibilidad de que el hombre se extinga y sea reemplazado por algún tipo de entidad no biológica?

K: Tal vez. Pero creo que debemos tomar las cosas tal como están y ver si podemos producir una mutación en nuestro propio cerebro.

SK: Quisiera preguntarle algo más sobre la libertad de la mente cuando está sometida. Nosotros sólo conocemos la libertad relativa. Pero hay una clara diferencia entre la libertad y la esclavitud, internas o externas. Todo eso me confunde. Por ejemplo, estamos hablando de la codicia y la agresión de la mente. Para mí eso es lo que hace humano al hombre, lo que le distingue de una computadora. Quisiera que usted arrojara un poco más de luz acerca de esta libertad. ¿Es una libertad relativa? ¿Incluye todas las emociones de las que

estamos hablando? ¿Cómo puede uno vivir con ellas? Parece que de alguna forma, existen ciertas ataduras establecidas por aquellos hábitos, y que, tratar de trascenderlas, sería tratar de trascender lo propiamente humano.

K: La mente humana ha vivido en el miedo por tantos millones de siglos. ¿Será posible que ese miedo termine o hemos de continuar con él durante el resto de nuestras vidas?

PJ: Lo que el Dr. Kakkar ha dicho es que precisamente son esos elementos -el miedo, la envidia, la ira, la violencia- los que conforman la condición humana. ¿Qué responde usted a ello?

K: ¿Es cierto eso? Los aceptamos como inherentes a la naturaleza humana, estamos habituados a ello. Nuestros ancestros y la generación actual aceptan eso como la condición del hombre, yo lo cuestiono. La humanidad, el ser humano, puede ser completamente diferente.

PJ: Si usted lo cuestiona, podrá entonces mostrarnos aquello que hace posible destruir esos elementos, de manera tal que el ser humano del que usted nos habla pueda florecer totalmente. ¿Cómo es eso posible?

RT: Eso quiere decir también que no habrá posibilidad de libertad a menos que se hayan destruido esos elementos.

K: Así es, señor. En la medida en que me encuentro atado a alguna conclusión, a cierto concepto o ideal, no hay libertad. ¿Discutimos este punto?

PJ: Este es, después de todo, el núcleo del problema de la humanidad.

JS: Tal vez me permitan que vaya un poco más allá en este asunto. La pregunta hecha por el Dr. Kakkar implica otro concepto de libertad, obtenido no por la liberación del miedo, la ansiedad, la codicia, etc., sino por la integración de todas ellas dentro de una totalidad mayor.

K: Integrándolas en un estado de alerta de la conciencia.

Swami Chidanand: Y aprendiendo exitosamente a manejarse con ellas.

SK: ¿Puedo extenderme un poco sobre el tema? Hay dos cosas: el miedo forma parte de la humanidad y su eliminación también. Si usted habla sólo de suprimir o mitigar el deseo, alcanzando otro estado, significa para mí dejar fuera la otra parte. Y esto es muy importante para mí como estrategia. Mi estrategia es que yo creo que la envidia, la codicia, etc., son parte de la humanidad, porque hacen al hombre. Y él tiene que vivir con ellos, hacerse su amigo y saber utilizarlos. Entonces verá que esos miedos no son tan grandes como pensamos, que la codicia no es realmente tan aterradora. Mi estrategia es, pues, minimizar ese miedo, debilitarlo.

PJ: El Dr. Kakkar tiene razón; no pueden considerarse solamente los elementos oscuros del hombre. El mismo centro que habla de transformación, de lo bueno, es el que menciona también todos esos elementos, que hoy consideramos opuestos. El conjunto es el que forma al hombre, tanto la luz como la oscuridad. ¿Es posible integrar la luz y la oscuridad'? ¿Quién las integra? Por tanto el problema central es: ¿existe una entidad que pueda elegir, integrar?

K: ¿Por qué hay esa división: luz y oscuridad, fealdad y belleza? ¿Por qué se da esa contradicción en el ser humano?

Shanta Gandhi: Es difícil vivir sin contradicción. La vida está llena de contradicciones. La contradicción es una consecuencia de la vida.

K: ¡Oh! Usted considera a la vida una contradicción. Contradicción implica conflicto; por tanto, para usted la vida es un conflicto interminable. Usted reduce la vida a un perpetuo conflicto.

SG: La vida, tal como la conocemos, es ciertamente un conflicto.

K: Lo hemos aceptado así. Quizás esa sea nuestra costumbre, nuestra tradición, nuestra condición y educación.

SG: Mi dificultad es que el instrumento que poseo para llegar a ese discernimiento es también mi propia mente. Ella es la suma total de aquello que está condicionado por lo pasado, y sólo puedo comenzar desde ese punto.

K: Partamos pues de la condición humana. Hay quien dice que es imposible cambiarla, que sólo se puede modificar. Los existencialistas afirman que no es posible salir de ese condicionamiento y que, por tanto, tenemos que vivir en un perenne conflicto. Estamos contradiciéndonos a nosotros mismos, eso es todo.

SK: Yo creo que hay dos condiciones, que forman parte del crecimiento y el desarrollo humano. Existen dos conflictos inexorables. Uno es la separación; la conciencia del «yo soy» como algo diferente a mis padres. Esto es parte de la evolución humana. Y el segundo es la diferenciación, cuando uno aprende la diferenciación sexual -yo soy hombre y ella es mujer-. Ambos son parte de la evolución humana, aspectos de contradicción, de diferencias y son las ansiedades básicas que la mente no puede soslayar.

K: ¿Qué es entonces la integración?

SK: Intentar la unión de los dos.

K: ¿Puede usted unir los opuestos? ¿O es que tal vez no existen en absoluto? ¿Puedo ahondar en ello? Soy violento, los seres humanos lo son. Eso es un hecho. La no violencia no es un hecho. La violencia es «lo que es»; lo otro, no. Pero todos sus líderes y filósofos han tratado de cultivar la no violencia. ¿Qué significa esto? Cultivando la no violencia, sigo siendo violento. Por tanto nunca puede darse la no violencia. Sólo hay violencia. ¿Por qué yo, la mente, crea el opuesto? ¿Como una palanca para escapar de la violencia? ¿Por qué no me limito a trabajar con mi violencia, sin preocuparme de lo que no es un hecho? Hay solamente violencia, lo otro es simplemente escapar a este hecho. Sólo hay «lo que es», no «lo que debería ser», los ideales, los conceptos, todo eso.

AP: Cuando usted dice que la no violencia es simplemente una idea y que el hecho es la violencia, habría que seguir indagando y preguntar: ¿puede la violencia terminar?

K: Con seguridad. Primero deberíamos comprender qué es la violencia. ¿Qué es la violencia? La conformidad es violencia. La limitación es violencia.

SK: Quisiera entender eso un poco mejor.

K: ¿A qué llamo violencia? A la ira, al odio, al herir o matar a alguien por un ideal por un concepto, por la palabra «paz». La violencia ¿es una idea o un hecho? Cuando me encolerizo, eso sí es un hecho. ¿Por qué la llamo violencia? ¿Por qué le pongo nombre? Le pongo nombre a una reacción que es llamada violencia. ¿Por qué hago eso? Mire, veo una ardilla sobre el tejado, ¿tengo que nombrarla? ¿Sigue usted mi pregunta? ¿Lo hago con fines de reconocimiento, de tal modo que fortalezco la reacción presente? Por supuesto. De esta manera esa reacción presente queda atrapada en el recuerdo del pasado y a ese recuerdo del pasado es al que doy el nombre de violencia.

SK: Sí, señor; también descubro que la violencia es profanadora. Estaba diciéndole sí, sin entender lo que es la violencia.

SC: Cuando usted habla de violencia, sabernos naturalmente de qué se trata; nos referimos a la ira; también existe la violencia subjetiva.

K: Estaba llegando a ese punto. ¿Qué es la violencia? Hacer daño a otros, herirlos psicológicamente por medio de la persuasión, o mediante premio y castigo; convenciéndolos mediante el razonamiento o el afecto, de que deben adaptarse a ciertos patrones, aceptar cierta estructura. Todo eso es violencia. Aparentemente eso

es inherente al ser humano. ¿Por qué lo denominamos violencia? Es algo que sucede de continuo; la tradición lo hace, todo el mundo religioso lo hace, el mundo político, el de los negocios y el intelectual lo hacen, reforzando sus ideas, sus conceptos, sus teorías.

SG: ¿Toda educación es violencia?

K: No. De momento no voy a utilizar la palabra «educación». ¿Existe una mente que no pueda ser persuadida, una mente que vea de forma muy clara? Esa es la cuestión.

SK: No.

K: ¿Por qué dice usted que no?

SK: Porque ha preguntado si es posible que exista una mente que no se deje persuadir. Mi opinión es que no existe una mente así.

K: Somos el resultado de la persuasión; toda la propaganda, tanto política como religiosa, trata de persuadirnos, de presionarnos, arrastrándonos en cierta dirección.

SK: Es tan profunda esa persuasión que no podemos darnos cuenta de ella. Se protege con tantas máscaras que ya no sabemos distinguirlas.

K: ¿Podemos liberarnos de esa violencia? ¿Podemos vernos libres del odio? Evidentemente podemos.

PJ: Pero no puede dejar el tema ahí, diciendo «evidentemente usted puede ser libre».

K: ¿Estamos de acuerdo hasta ese punto?

SK: En que odiamos, sí; pero no en que podamos librarnos de ese odio.

K: Ahora veremos ese punto. ¿Cuál es la causa del odio? ¿Por qué me odia usted cuando le digo algo que no le gusta? ¿Por qué siendo usted más fuerte que yo, más poderoso intelectualmente, etc., me deja de lado? ¿Por qué me siento herido? Psicológicamente, ¿cuál es el proceso de sentirse herido? ¿Qué es herido? ¿Quién es herido? La imagen que tengo de mí mismo está herida. Usted viene y la pisotea, le clava un alfiler y yo me siento herido. Por tanto, la causa del sufrimiento es la imagen que tengo de mí mismo. Usted me dice algo, me llama idiota y yo creo no serlo; usted me hiere porque tengo una imagen de mí mismo no siendo idiota.

SK: Con una salvedad: cuando dice que la imagen se siente dañada al ser calificada de idiota, no es en realidad usted quien se siente herido sino algo que ha sido inventado por usted.

K: Somos la consecuencia de cada herida.

SK: No es usted quien resulta herido.

K: No. Suponga que yo creo ser un gran hombre, y usted se acerca y me dice: «no seas tonto; hay muchos hombres más grandes que tú». ¿Por qué me siento herido? Obviamente tenía una imagen de mí mismo como la de un gran hombre; al decirme usted lo contrario, yo me siento herido. Usted no me hiere a mí, sino a la imagen que yo me había formado de mí. Se hiere la imagen de mí mismo que yo había construido. Por tanto, la siguiente pregunta es: ¿puedo vivir sin una imagen de mí mismo?

SK: No.

PJ: ¿Dónde, en qué dimensión descubro que estoy haciendo una imagen de mí mismo?

K: No lo descubro; lo percibo.

PJ: ¿Dónde?

K: ¿Qué quiere usted decir con «dónde»? Usted acaba de señalarme que tengo una imagen de mí mismo. Yo no lo había pensado, nunca había visto mi imagen. Usted me lo señala, hace la afirmación de que tengo una imagen; yo le escucho muy cuidadosamente, muy atentamente, y en ese mismo escuchar descubro el hecho de que tengo una imagen de mí mismo. ¿O es que acaso veo dicha imagen?

PJ: Creo que no me expreso con claridad. Si no lo veo como una abstracción, entonces el terreno en el cual puedo verlo es en el proceso de formación de imágenes. Déjeme que vaya un poco más allá. Hay un terreno en el que surge el mecanismo de crear imágenes.

K: ¿Por qué usa usted el término «terreno»?

PJ: Porque, durante las preguntas y respuestas, hay una tendencia a conceptualizar. Si uno abandona lo conceptual por lo real, entonces lo real es el proceso de la percepción.

K: Eso es todo. Deténgase ahí.

PJ: No, no puedo detenerme. Y le pregunto algo más: no lo percibo en su afirmación, entonces, ¿dónde lo percibo?

K: Lo percibe mientras está teniendo lugar.

PJ: Pero, ¿qué quiere decir ese «mientras está teniendo lugar»? ¿Lo percibo en mi imaginación o fuera de mí?

K: ...Veo moverse esa ardilla. Lo percibo, percibo el hecho; observo el hecho de que tengo una imagen.

PJ: Eso no está muy claro.

K: Está clarísimo. He dicho una mentira. Usted me llama mentiroso. Y yo me doy cuenta de que lo soy.

PJ: ¿Existe diferencia entre el darse cuenta de que soy un mentiroso y percibir que lo soy?

K: He percibido que soy un mentiroso. Soy consciente -permítasenos utilizar esa palabra- de que soy un mentiroso. Eso es todo.

PJ: ¿Puede usted abrir esa visión del movimiento dentro de la mente? Creo que ése es el núcleo de toda la cosa.

K: Hemos estado hablando de liberarse del miedo. Queremos investigar todo su movimiento. Empieza con el deseo, con el tiempo, con la memoria; empieza con el hecho del movimiento actual del miedo. Todo esto está implicado en la corriente del río del miedo. El miedo puede ser una corriente muy ligera o un río profundo y caudaloso. No estamos discutiendo ahora los diferentes objetos del miedo, sino el miedo mismo. Por lo tanto, ¿estamos discutiendo el miedo como abstracción o el miedo real que siento en mi corazón y en mi mente? ¿Acaso estoy enfrentando el miedo? Quiero que tengamos esto muy claro. Si estamos hablando de un miedo abstracto, eso carece de sentido para mí. Me interesa solamente este real suceder del miedo. Digo que en ese miedo se ve involucrado todo esto, el deseo y su misma complejidad, el tiempo, el pasado interfiriendo con el presente, y el sentimiento de querer ir más allá del miedo. Todo eso tiene que ser percibido. No sé si me siguen. Hemos de tomar algo como una gota de lluvia que contiene todos los ríos del mundo y observar su belleza. Una gota de deseo contiene todo el movimiento del miedo.

Entonces, ¿qué es el deseo? ¿Por qué lo suprimimos? ¿Por qué dice usted que tiene una importancia tremenda? Quiero ser sacerdote; ese es mi deseo, o tal vez es un deseo de llegar a dios. Pero desear ser sacerdote o desear llegar a dios no son más que una misma cosa: deseos. Por tanto tengo que entender la profundidad de lo que es el deseo, por qué arrastra al hombre, por qué ha sido suprimido por todas las religiones.

Uno se pregunta cuál es el lugar del deseo y por qué el cerebro se consume en él. Y tengo que entenderlo no sólo en el nivel verbal, a través de la explicación, de la comunicación, sino al más profundo nivel, en mis entrañas. ¿Qué lugar ocupa el pensamiento en el deseo? ¿Es el deseo diferente del pensamiento? ¿Tiene el pensamiento un papel importante en el deseo, o el pensamiento es el movimiento del deseo? ¿Es el pensamiento parte del deseo o, por el contrario, es el que domina, controla y da forma al deseo?

Por tanto pregunto: ¿no son el pensamiento y el deseo como dos caballos? Tengo que comprender no sólo el pensamiento, sino todo el mecanismo del pensar, el origen del pensamiento; no su fin, sino su principio. ¿Puede la mente ser consciente del principio del pensamiento y también del principio del deseo?

Tengo que profundizar en esta cuestión: ¿qué es el pensamiento y qué es el deseo? Primero se produce la percepción, el contacto, la sensación. Es así: veo una camisa azul en el escaparate. Entro en la tienda y toco la tela; como consecuencia de haberla tocado se produce una sensación. Entonces el pensamiento dice: «qué agradable sería ponerse esa camisa azul». La creación que el pensamiento hace de la imagen de verme con esa camisa puesta es el inicio del deseo.

SK: Usted dijo que había que sentirlo en la propia entraña. Creo que ahí es donde reside el deseo.

K: Comprendamos el deseo, cómo surge, en qué momento crea el pensamiento la imagen y comienza el deseo. Entonces, ¿qué es el tiempo? ¿Es un movimiento del pensamiento? Existe el tiempo, el sol sale y se pone a cierta hora; tiempo como pasado, presente y futuro; tiempo físico como el pasado que se modifica a sí mismo convirtiéndose en futuro. Tiempo para recorrer una distancia, para aprender un idioma. Después está toda el área del tiempo psicológico. Yo he sido, soy, seré. Eso es el movimiento del pasado a través del presente, transformándose en futuro. Tiempo para adquirir conocimientos a través de la experiencia, la memoria, el pensamiento y la acción. Eso también es tiempo. Por lo tanto, tenemos el tiempo psicológico y el físico.

Ahora bien, ¿existe realmente el tiempo psicológico? ¿O lo ha creado el pensamiento esperanzado? Soy violento, seré no violento; pero me doy cuenta de que ese proceso jamás pondrá fin a la violencia. Lo que terminará con ella es enfrentar el hecho y permanecer con él, sin tratar de eludirlo o escapar de él. No hay opuestos; solamente existe «lo que es».

¿Y qué es el pensamiento? ¿Por qué ha concedido el hombre una importancia tan tremenda al intelecto, las palabras, las teorías, las ideas? A menos que descubra el origen del pensamiento, cómo comienza, ¿puede haber conciencia del pensamiento mientras surge? ¿O la conciencia viene después de que ha surgido? ¿Soy consciente del movimiento de todo ese río de pensamiento? El pensamiento se ha vuelto extremadamente importante. Existe porque hay un conocimiento y una experiencia almacenados en el cerebro como memoria; de esa memoria surge el pensamiento y la acción. Vivimos en ese proceso, siempre dentro del campo de lo conocido. Así pues, el deseo, el tiempo y el pensamiento, son esencialmente miedo. Sin ellos, no hay miedo. Interiormente me siento temeroso, y quiero poner orden afuera: en la sociedad, la política, la economía. Pero, ¿cómo podrá haber orden afuera si dentro de mí hay desorden?

PJ: ¿Puedo crear orden dentro de mí, si afuera hay desorden? Planteo este problema de forma deliberada, porque se basa en aquella dicotomía que usted expuso en un principio, entre lo exterior y lo interior. Lo exterior puede compararse con la computadora por un lado y la bomba atómica, según creo, se está apoderando de todo.

JU: No podemos comprender esa libertad si no establecemos una relación entre nosotros y el mundo exterior, en donde existe tanto sufrimiento y confusión. No podemos entender el proceso de la libertad sin relacionar lo exterior y lo interior.

K: ¿He comprendido correctamente la cuestión? Usted dice que la división entre lo exterior y lo interior es falsa. Estoy de acuerdo con usted. Es como el movimiento de la marea que va y viene. Por lo tanto, lo que está afuera soy yo; yo soy el afuera. Lo exterior es un movimiento de lo interior; lo interior es el movimiento de lo exterior. No hay ninguna dicotomía. Pero comprendiendo lo exterior, ese criterio me guiará hacia lo interno, de modo que no habrá decepción, porque yo no quiero ser engañado al final. Así, pues, lo externo es el indicador de lo interno y al revés. No hay diferencia. Mi papel consiste en no apartar lo exterior, yo soy responsable de ello. Yo soy responsable de cuanto sucede en el mundo. Mi cerebro no es mi cerebro, es el cerebro de la humanidad, que ha crecido a través de la evolución y todo lo demás. Por lo tanto existe una responsabilidad, política, religiosa, abarcándolo todo.

Nueva Delhi, 5 de noviembre de 1981.
Sesión de la mañana

III

PJ: La mayoría de la gente ve que en la mente humana hay una disminución del espacio disponible para explorar, debido a las numerosas presiones que actúan sobre ella; una incapacidad para enfrentarse a situaciones complejas, a la violencia y al terror. Yo sugeriría que no abordemos los problemas específicos del miedo o el futuro de la humanidad, sino que desnudemos la estructura de la mente humana, colocándonos cara a cara con la estructura del pensamiento. Sólo entonces nos resultará posible penetrar en esas complejidades que ocupan nuestra conciencia.

K: Hemos hablado juntos acerca del movimiento del miedo. ¿De qué forma escuchan ustedes estas afirmaciones? ¿Cómo las leen? ¿Cuál es el impacto de estas declaraciones sobre ustedes? Dijimos que el deseo, el tiempo, el pensamiento, el dolor... todo eso es el miedo; y usted lo ha expresado muy claramente, en palabras simples. Me ha comunicado la verdad de ello, no su descripción verbal. ¿Cómo escucho esta afirmación? No me opongo ni comparo lo que usted dice con algo que ya sé, sino que escucho realmente lo que usted dice. Eso ha entrado en mi conciencia, esa parte de la conciencia que está dispuesta a comprender totalmente lo que usted ha dicho. ¿Cuál es el impacto? ¿Se trata de un impacto verbal o lógico, o me ha hablado usted en un nivel en el que puedo ver la verdad de lo que afirma? ¿Qué es lo que eso provoca en mi conciencia?

PJ: Hemos discutido sobre el futuro de la humanidad, sobre el peligro que supone que la tecnología asuma funciones propias del hombre. El hombre parece estar paralizado. Usted ha señalado que sólo existen para él dos caminos: el camino del placer o el del movimiento interior. Ahora, me gustaría preguntarle «cómo» se lleva a cabo ese movimiento interior.

K: Cuando usted me pregunta «cómo», me está pidiendo un sistema, un método, una práctica. Eso es obvio. De no ser así, nadie preguntaría «cómo». ¿Qué tengo que hacer para tocar el piano? Eso implica práctica, un método, una forma de actuación. En este momento, cuando usted me pregunta «cómo», vuelve al viejo patrón de experiencia, conocimiento, memoria, pensamiento, acción.

Entonces, ¿podemos distanciarnos del «cómo» por un momento y observar la mente o el cerebro? ¿Se puede producir una observación pura de ello, lo cual no es análisis? La observación es totalmente diferente del análisis. En el análisis siempre existe la búsqueda de una causa; está el analizador y lo analizado. Esto significa que el analizador está separado de lo analizado. Esa separación es falaz; no es verdadera, ya que lo verdadero es lo que está ocurriendo ahora.

La observación está totalmente libre del análisis. ¿Es posible simplemente observar sin extraer ninguna conclusión, sin rumbo ni motivo? ¿Solamente una mirada pura y clara? Obviamente, resulta posible cuando se mira estos maravillosos árboles; eso es muy sencillo. Pero contemplar la operación del movimiento completo de la existencia, observarlo sin ninguna distorsión, es algo completamente diferente del análisis. En esa observación, todo el proceso de análisis no tiene lugar. Usted va más allá de él. Es decir, yo puedo observar ese árbol sin ninguna distorsión porque lo miro ópticamente. Ahora bien, ¿podría observar toda la actividad del miedo sin intentar averiguar la causa, o preguntarse cómo se puede acabar con él, o intentar suprimirlo o escapar de él? ¿Es posible simplemente mirar y quedarse con él, con todo el movimiento del miedo? Cuando digo quedarse con él me refiero a observar sin que ningún movimiento del pensamiento participe en mi observación. Afirmo, entonces, que con esa observación viene la atención. Esa observación es atención total. No es concentración sino atención. Es como si enfocáramos una brillante luz sobre un objeto y, con proyección de esa energía luminosa sobre ese movimiento, cesara el miedo. El análisis jamás acabará con el miedo; ustedes pueden comprobarlo. Entonces, ¿es mi mente capaz de semejante atención, que supone traer toda la energía de mi intelecto, mis emociones y nervios para mirar este movimiento del miedo sin ningún tipo de oposición, apoyo o negación?

PJ: En la observación surge el pensamiento y no permanece con la observación del miedo. Entonces, ¿qué es lo que ocurre con el pensamiento? ¿Uno lo aparta? ¿Qué es lo que uno hace? El pensamiento surge, lo que también es un hecho.

K: Simplemente escuche. El que está hablando no sólo explica sus miedos personales sino también los miedos de la humanidad en los que se halla esta corriente, en la que se incluye el pensamiento, el deseo, el tiempo y el deseo de acabar con él, de ir más allá de él; todo eso es el movimiento del miedo. ¿Puede contemplarlo, observando sin ningún movimiento? Cada movimiento es pensamiento.

PJ: Usted puede decir que el movimiento es miedo, pero en esa observación surge el pensamiento, lo cual es también un hecho.

K: Por favor, escuche. He hablado de deseo, tiempo y pensamiento. El pensamiento es tiempo y el deseo es parte del pensamiento. Usted ha mostrado el mapa completo del miedo, en el que está incluido el pensamiento. No se trata de suprimir el pensamiento; eso es imposible. He dicho que primero lo contemple. Nosotros no prestamos atención a nada. Usted acaba de decir algo sobre el pensamiento. Le he escuchado muy cuidadosamente. Estaba atendiendo a lo que usted decía. ¿Puede usted atender de la misma manera?

PJ: En el instante de atención, no hay pensamiento; luego, el pensamiento surge. Este es el estado de la mente. No hay ningún hacedor, porque eso es muy obvio. No es posible permanecer inmutable ni tampoco afirmar que el pensamiento no surge. Si es como un arroyo, es un arroyo que fluye.

K: ¿Estamos discutiendo sobre lo que es la observación?

PJ: Sí, eso estamos discutiendo. En esa observación, he planteado este problema debido a que ése es el problema de la atención, del autoconocimiento, el problema de nuestras mentes es que en la observación surge el pensamiento. Entonces, ¿qué puede hacer uno con el pensamiento?

K: Cuando en su atención surge el pensamiento, usted aparta totalmente el miedo, pero usted persigue el pensamiento. No sé si me estoy expresando con claridad. Observo el movimiento del miedo. En esa observación surge el pensamiento. El movimiento del miedo no es lo que importa sino la aparición del pensamiento y la total atención a ese pensamiento. Existe esta corriente del miedo. Dígame qué debo hacer. ¿Cómo terminaré con el miedo estando atrapado en él?; no un método, ni un sistema, ni una práctica, sino terminar con el miedo. Usted me indica que el análisis no acabará con él; eso es evidente. Entonces, ¿qué es lo que pondrá fin al miedo? ¿Una percepción del movimiento total del miedo, una percepción sin dirección?

JU: Usted ha hablado acerca de observar el movimiento del miedo. No puedo aceptar la distinción que ha hecho entre análisis y observación. No estoy de acuerdo con su rechazo del análisis. Sólo a través del análisis puede romperse con la estructura completa de la tradición y el peso de la memoria. Y sólo cuando se produce esa ruptura la observación es posible. De otro modo, sólo sería una mente condicionada la que estaría observando. Con su insistencia en diferenciar la observación del análisis, quizás existe la posibilidad o probabilidad de que ocurran la clase de accidentes o sucesos repentinos, de los que otras personas han hablado. Por consiguiente, habría la posibilidad de que se produjera la *shaktipata*, la transmisión de poderes.

PJ: ¿Es ésa la naturaleza de la observación del miedo? Estoy respondiendo parte de la pregunta. La observación del miedo, el verlo, el escucharlo, ¿es de la misma naturaleza que mirar un árbol, escuchar un pájaro? ¿O está usted hablándome de un escuchar y un mirar en el que hay algo más que la observación óptica? Y en caso de que hubiera algo más, ¿de qué se trata?

AP: Veo un gran peligro en lo que ha dicho Upadhyayaji. Afirma que no puede haber observación a menos que esté acompañada del análisis, y que si existe la observación sin análisis entonces esa observación puede tener que depender del despertar accidental de una súbita percepción (*insight*). Habla de eso como una posibilidad. Estoy de acuerdo con él en que a menos que se limpie la observación de todo análisis, es imposible que ésta se libere a sí misma de las cadenas del conceptualismo, de los procesos que hemos cultivado, procesos en los que la observación y la comprensión conceptual van juntos. Es difícil poner en funcionamiento un proceso de comprensión conceptual de manera consciente y al mismo tiempo inconscientemente. Ahora bien, la observación que no se depura de la comprensión verbal se distingue a sí misma de la pura observación. Por consiguiente, en mi opinión, resulta muy necesario establecer que el

análisis es un obstáculo para la observación. Debemos ver como un hecho que el análisis evita que observemos.

K: Señor, ¿podemos entender con claridad que el observador es lo observado? Observo ese árbol, pero no soy ese árbol. Observo varias reacciones como la codicia, la envidia y otras. ¿Está el observador separado de la codicia? El propio observador es lo observado, o sea, la codicia. ¿Está claro, no intelectualmente, sino de hecho, que podemos ver la verdad de ello como una profunda realidad, una verdad que es absoluta? Cuando se produce una observación semejante, el observador es el pasado. Y cuando observo ese árbol, todas las pasadas asociaciones con ese árbol se hacen realidad. Le puedo llamar roble o lo que sea; me puede gustar o no. Ahora, cuando observo el miedo, ese miedo soy yo. No estoy separado de ese miedo. Así pues, el observador es lo observado. En esa observación no existe un observador que observa, porque sólo está el hecho: el miedo soy yo, no estoy separado de él. Entonces, ¿cuál es la necesidad del análisis? En esa observación, si es realmente una observación pura, se revela todo; y yo puedo, lógicamente, explicarlo todo partiendo de esa observación sin análisis.

No tenemos las ideas muy claras en esa cuestión concreta de si el pensador es el pensamiento, el experimentador es la experiencia. Cuando el experimentador experimenta algo nuevo, lo reconoce. Yo experimento algo. Para darle un sentido, debo acudir a los registros de mis experiencias anteriores; debo recordar la naturaleza de esa experiencia. Por lo tanto, la estoy situando fuera de mí. Pero cuando me doy cuenta de que el que experimenta, el que piensa, el que analiza, es lo analizado, es el pensamiento, es la experiencia, en esa percepción, en esa observación, no hay división ni conflicto. Por consiguiente, cuando usted reconoce la verdad de ello, puede explicar lógicamente toda la secuencia.

Vayamos más despacio. Me encuentro enojado. En ese momento de enojo no existe ningún «yo», sólo esa reacción que llamamos enojo. Un segundo más tarde, digo «yo he estado enojado». Ya he separado el enojo de mí.

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, la he separado un momento después; está mi «yo» y está la ira. Entonces, la suprimo, la racionalizo. Ya he dividido una reacción que soy yo, en «yo» y «no yo», y entonces todo el conflicto comienza. Mientras la ira sea yo, estaré lleno de reacciones, ¿no es cierto? Eso es obvio. Yo soy ira. ¿Qué es lo que ocurre entonces? Antes, malgasté energía analizando, suprimiendo, estando en conflicto con la ira. Ahora, esa energía está concentrada, no hay pérdida de energía. Con esa energía, que es atención, mantengo esta reacción llamada miedo. No me aparto de eso, porque yo soy eso. Entonces, dado que yo he traído toda mi energía hacia eso, ese hecho llamado miedo desaparece.

Ustedes querían averiguar de qué forma puede el miedo terminar. Se lo he mostrado. Mientras exista una división entre ustedes y el miedo, éste continuará. Como los árabes y los judíos, los hindúes y los musulmanes, mientras esa división exista deberá haber conflicto.

PJ: Pero, señor, ¿quién es el que observa?

K: No existe el que observa. Lo único que existe es el estado de observación.

PJ: ¿Surge éste de un modo espontáneo?

K: Entonces, usted me ha dicho que no es análisis, que no es esto, que no es aquello, y yo lo descarto. No digo que lo discutiré; descarto eso. Mi mente está libre de todos los procesos de pensamiento analíticos y conceptuales. Mi mente está escuchando el hecho de que el observador es lo observado.

PJ: Vea señor, hay dos aspectos en esto. Uno es que cuando alguien observa, cuando se produce la observación de la mente, uno ve su extraordinario movimiento. Está más allá del control de cualquiera o incluso de la capacidad de darle una dirección. Está ahí. En ese estado, como usted dice, es cuando se presta atención al miedo.

K: Que es toda la energía que usted tiene...

PJ: Lo que significa de hecho, llevar toda la atención sobre algo que esté en movimiento. Cuando nos hacemos una pregunta en nuestra mente, la respuesta surge de inmediato. Las respuestas no surgen en su mente porque usted la retiene. Ahora bien ¿qué es lo que le da la capacidad de retener conscientemente el miedo? No creo que nosotros tengamos esa capacidad.

K: No creo que se trate de una cuestión de capacidad. No lo sé. ¿Qué es capacidad?

PJ: Descartemos la palabra «capacidad». Hay una retención del miedo.

K: Eso es todo.

PJ: Es decir, este movimiento que es fluido se vuelve inmóvil.

K: Así es.

PJ: El miedo se acaba. A nosotros no nos ocurre eso.

K: ¿Podemos discutir un hecho? ¿Podemos retener algo en nuestras mentes durante unos breves segundos o durante un minuto? ¿Lo que sea? Yo amo; ¿puedo permanecer con ese sentimiento, esa belleza, esa claridad que el amor me brinda? ¿Puedo retenerlo? No decir qué es o deja de ser el amor, sino simplemente retenerlo, como una vasija que contiene agua. Todos ustedes son escépticos. Vean, cuando se tiene una percepción súbita (*insight*) del miedo, el miedo desaparece. La percepción no implica análisis, tiempo, recuerdo, nada de eso. Se trata de una percepción inmediata de algo. Nosotros la tenemos. A menudo experimentamos esa sensación de claridad respecto a algo. ¿Resulta todo eso teórico?

JU: Señor, encuentro que cuando usted habla de claridad, existe ese momento de claridad. Acepto eso. Pero debe ser el resultado de algo que ocurre. Se debe mover de periodo en periodo, de nivel en nivel. Mi claridad no puede ser la misma que la suya.

K: Señor, la claridad es claridad, no es suya ni mía. La inteligencia no es suya ni mía.

PJ: Señor, me gustaría abordar un tema diferente. Empezaré con la siguiente afirmación: cuando se observa el movimiento de la mente, no hay ningún momento en el que pueda decir que se ha observado de un modo total y que se ha concluido.

K: Nunca se puede afirmar eso.

PJ: Entonces, usted está hablando de una observación que es un estado del ser, es decir, nos movemos observando, nuestra vida es una vida de observación...

K: Si, eso es correcto.

PJ: De esa observación, surge la acción, surge el análisis, brota la sabiduría. ¿Es eso observar? Desgraciadamente, después de observar entramos en la esfera de la no observación y, por lo tanto, este proceso dual se mantiene siempre en movimiento. Ninguno de nosotros sabe qué es ese observar. Ninguno de nosotros puede decir que sabe en qué consiste una vida de observación.

K: No. Pienso que es muy sencillo. ¿No puede usted observar a una persona sin ningún prejuicio?

PJ: Sí.

K: ¿Sin ningún concepto? ¿Qué es lo que se ve implicado en esa observación? Usted me observa o yo le observo a usted. ¿De qué forma observa? ¿Cómo me mira? ¿Cuál es su reacción ante esa observación?

PJ: Le observo con toda la energía que poseo. No, señor, esto se vuelve muy personal. Por lo tanto, no proseguiré.

K: De modo que me alejo de ello.

PJ: No podría decir que no sé qué es encontrarse en un estado de observación sin el observador.

K: ¿Podemos tomar este ejemplo? Supongamos que estoy casado. He vivido con mi esposa durante cierto número de años. Guardo todos los recuerdos de esos cinco o de esos veinte años. ¿De qué forma la miro? Dígame. Estoy casado con ella; he convivido con ella, sexualmente y en todos los aspectos. Cuando la veo por la mañana, ¿de qué forma la miro? ¿Cuál es mi reacción? ¿La miro de nuevo como si fuera la primera vez o la miro con todos mis recuerdos que se agolpan en mi mente?

Q: Cualquiera de las opciones es posible.

K: Todo es posible, pero ¿qué es lo que realmente ocurre? ¿Miro algo por primera vez? Cuando miro a la luna, la luna nueva que aparece con la estrella vespertina, ¿la contemplo como si no la hubiera visto nunca anteriormente? La maravilla, la belleza, la luz, ¿miro algo como si se tratara de la primera vez?

Q: ¿Podemos morir a nuestros oyeres y a nuestro pasado?

K: Sí, señor. Siempre estamos mirando con la carga del pasado. Por lo tanto, no existe un verdadero mirar. Esto es muy importante. Cuando yo miro a mi mujer, no la contemplo como pude haberlo hecho la primera vez que la vi. Mi cerebro está atrapado por los recuerdos sobre ella o sobre esto o aquello. De modo que siempre estoy mirando desde el pasado. ¿Resulta posible mirar a la luna, a la estrella vespertina, como si fuera la primera vez, sin todas las asociaciones ligadas a ellas? ¿Podemos ver el atardecer que he visto en América, en Inglaterra, en Italia y así sucesivamente, como si fuera la primera vez? No diga «sí». Eso significa que mi cerebro no está registrando los atardeceres previos que conocí.

Q: Es muy extraño. ¿Cómo se puede saber si es así? Me está preguntando si puedo ver la luna y la estrella vespertina. Quizás sea el recuerdo de la primera vez lo que le empuja a mirar.

K: Sé lo que pregunta y eso nos lleva a otra pregunta. Estoy preguntando, si es posible no registrar, excepto cuando es absolutamente necesario. ¿Por qué debo registrar el insulto o el halago que quizás he recibido esta mañana? Ambos son lo mismo. Usted me halaga diciendo que es una buena charla, o ella aparece y me dice que soy un idiota. ¿Por qué debo registrar todo esto?

PJ: Me está preguntando como si afirmara que tenemos la opción de registrar o no.

K: No hay opción. Le estoy planteando una pregunta para investigar. El cerebro ha estado registrando esta mañana la visión de la ardilla sobre la pared, las cometas volando, todo lo que usted mencionó durante nuestra charla del almuerzo, de manera que es como el disco de un gramófono que suena una y otra vez. La mente se encuentra permanentemente ocupada ¿no es así? Ahora bien, en esa ocupación, no se puede escuchar; no se puede ver claramente. De modo que hay que plantearse por qué el cerebro está ocupado. Yo estoy ocupado con dios, aquél lo está con el sexo, ella con su marido, el otro con el poder, con la posición, con la política, con la inteligencia, etc. ¿Por qué? ¿Es que cuando el cerebro no está ocupado existe el miedo de no ser nada? ¿Es porque la ocupación me da una sensación de estar vivo? Pero si no estoy ocupado, digo que me encuentro perdido. ¿Es esa la razón por la que estamos ocupados desde la mañana hasta la noche? ¿O se trata de un hábito, que se agudiza? Esta ocupación está destruyendo el cerebro y convirtiéndolo en algo mecánico. Ahora bien, ¿ve uno que está realmente ocupado? Y al verlo, ¿permanece con ello, sin decir «no quiero estar ocupado, porque no resulta beneficioso para el cerebro»? ¿Puede simplemente ver que está ocupado? Mire lo que ocurre entonces.

Cuando hay ocupación, no queda espacio en la mente. Soy la acumulación de todas las experiencias de la humanidad. Yo soy la historia de toda la humanidad, si sé cómo leer mi propio libro. Estamos muy condicionados con esta idea de que somos todos individuos separados, de que todos poseemos cerebros separados y de que estos cerebros con su actividad egocéntrica van a renacer una y otra vez. Cuestiono totalmente el concepto de que soy un individuo, de que soy lo colectivo. Yo soy la humanidad, no lo colectivo.

Nueva Delhi, 5 de noviembre de 1981

4. LA NATURALEZA DE UNA VIDA RELIGIOSA

Achyut Patwardhan: ¿Cuál es la naturaleza de una vida religiosa? Durante el último medio siglo, o algo más, se ha desarrollado una situación paradójica: ha habido una explosión de conocimientos que ha conducido a la especialización, con la resultante de que la vida en su totalidad ha quedado perdida en la multiplicidad de la información. El problema se ha tornado más agudo porque el desarrollo de conocimientos nos ha alejado de la vida religiosa. ¿Podemos investigar este problema?

PJ: ¿Está relacionado esto con la percepción que es total? Cuando no existía tal plétora de conocimientos, ¿era mayor que hoy la capacidad del hombre para ver la totalidad? ¿Es esa ampliación de las fronteras del conocimiento o el conocimiento mismo lo que ha hecho el problema más difícil? O bien, ¿es que el problema básico del hombre es su incapacidad para ver en un sentido total? ¿No será que la propia naturaleza del ver resulta fragmentaria, aunque haya vastos conocimientos, o conocimientos limitados?

GN: Está también el punto de vista moderno de que con el conocimiento estamos mejorando nuestras condiciones de vida, el confort y la igualdad, lo que para algunos ha tenido mucho que ver con el bienestar y el conocimiento. Esta sería la elevación del hombre, gracias al conocimiento y la especialización.

PJ: Pero la aseveración de Achyutji sugiere que la capacidad humana para percibir la totalidad era mayor cuando el conocimiento no era tan complejo, tan intrincado.

AP: A mí me parece que existe la suposición de que si pudiéramos saber más, nos acercaríamos al corazón de la totalidad. Esa suposición misma es completamente ilusoria porque cuanto mayor es el conocimiento más nos alejamos del centro.

PJ: Pero cuando usted dice ilusorio, ¿es *realmente* ilusorio o sólo lo es *conceptualmente*?

David Shainberg: Creo que es una suposición completamente errónea. Pienso que a nadie se le ha ocurrido jamás creer que la tecnología o el conocimiento puedan aportar una mayor felicidad. Todo está dentro del funcionamiento del conocimiento: más conocimiento, más tecnología, conduce a respuestas inmediatas, a la codicia y la curiosidad. La curiosidad es una forma de codicia. El conocimiento está codiciando continuamente: uno quiere saber más y más. Con la tecnología sucede lo mismo. Creo que esto es una completa ilusión. No creemos que dicha tecnología pueda producir felicidad jamás. El ingeniero se desvive por crear cada vez más. Hoy en día, con los progresos de la aviación, se puede ir de Delhi a Londres en unas pocas horas. Pero nadie piensa que eso le vaya a hacer más feliz.

PJ: Hoy, en un país en vías de desarrollo como es la India, en donde se intenta hacer llegar la tecnología al mayor número de personas, existe la inamovible suposición de que todo eso puede producir felicidad.

DS: Creo que usted debería precisar lo que entiende por felicidad.

PJ: Felicidad no es lo mismo que ver esta totalidad. Ambas cosas son completamente diferentes.

DS: Así es. La tecnología no intenta conseguir una forma más profunda de felicidad, sino una manera más confortable de vivir.

PJ: ¿Cuál es aquí la cuestión básica?

SP: ¿Estamos diciendo que en la búsqueda de la así llamada vida religiosa usamos el intelecto, y que, al ser éste fragmentario, no puede concebir lo holístico?

AP: No quisiera empezar con la suposición de que el intelecto es un instrumento inadecuado. Yo digo que es el único que tengo. Cualquier poder de comprensión que yo tenga, se lo debo enormemente al desarrollo de mi intelecto, y digo que todo lo que he conseguido a través del intelecto parece alejarme de mi base religiosa, de ese centro.

K: ¿Qué entiende usted por vida religiosa, y por qué negamos la influencia del conocimiento en ella? Bronowski sostiene que el hombre sólo puede elevarse por el conocimiento. Investiga el desarrollo desde la edad de piedra hasta la era moderna y señala que el hombre ha evolucionado desde el salvajismo. Es decir, que el progreso del hombre sólo es posible por medio del conocimiento. Y usted está diciendo que el conocimiento es perjudicial, que impide o distorsiona una vida religiosa.

AP: Una vida religiosa es absolutamente esencial para restaurar la cordura de la existencia humana. Cuando tocamos la cuestión de esa vida religiosa, en el contexto de la sociedad contemporánea, no estamos refiriéndonos a una vida religiosa tal y como se entiende en términos eclesiásticos, o como lo hacen aquellos que está en la búsqueda de *Brahman*.

K: Señor, ¿podría definir lo que usted entiende por una vida religiosa, la naturaleza de una mente que es religiosa?

AP: Una vida religiosa es esa percepción que nos da una visión del bienestar humano, no distorsionado por tendencias contradictorias y autodestructivas. No estamos buscando ningún tipo de *moksha* teórico o metafísico. Lo que deseamos es la capacidad de ver el bienestar humano como un hecho indivisible, y de vernos a nosotros mismos como agentes de ese bienestar humano.

K: Usted está diciendo que una vida religiosa tiene que ver con la dignidad, el bienestar y la felicidad humanas. ¿No es cierto?

AP: Así es, señor. El desarrollo del potencial humano.

K: Cuando usted usa el término «religiosa», me pregunto cuál es la profundidad, la significación de esa palabra, la calidad de la mente que afirma que está indagando en una vida religiosa. Usted dice, señor, que el conocimiento es el factor principal que impide una vida religiosa. Veamos esto durante unos minutos. ¿Interfiere el conocimiento en una vida religiosa? ¿Debe una vida religiosa carecer de conocimientos, o en el caso de que los tenga, debe impedirse que interfieran con una vida holística?

AP: Sin una vida religiosa, parece que el conocimiento perdiera su dirección.

K: Sí, señor; usted ha definido más o menos lo que entiende por conocimiento. Pero no acabo de entender lo que quiere decir una vida religiosa.

AP: Una vida religiosa es aquella en la cual uno siente que no puede hacer daño a otro a causa de los conocimientos o la propia capacidad que posee. Eso quiere decir realmente que usted forma parte de la humanidad, que a través de usted la humanidad se realiza a sí misma.

PJ: Eso me parece bastante complicado de entender.

K: No estamos discutiendo lo que debiera ser una vida religiosa, estamos investigando, explorando la naturaleza de esa vida. Por tanto usted no puede presuponer que no debe herir al prójimo.

AP: Señor, desde la profunda angustia de ver que los conocimientos del hombre se han convertido en instrumento de su propia destrucción, uno adviene a una vida religiosa.

PJ: Yo no puedo decir eso. Lo que me ha impulsado a esta búsqueda ha sido el sufrimiento, la soledad, la incapacidad. Esas tres cosas son las que han motivado mi investigación. Ni siquiera conozco la naturaleza de una vida religiosa.

K: Creo que no estamos investigando, sino estableciendo enunciados. ¿Qué quiere usted decir cuando afirma que no debemos herir a otro ser humano?

AP: ¿Le es posible al conocimiento no ser una fuente de destrucción?

PJ: Antes de que toque ese tema. Achyutji, ¿qué hace usted con la naturaleza del yo, que resulta tan inadecuado que ni siquiera puede hacer esa pregunta? No puede formular la pregunta acerca de la humanidad.

AP: Siento que para un hombre como yo, que es testigo de la terrible crueldad y de las espantosas amenazas al bienestar humano que surgen del conocimiento del hombre, no es cuestión del yo en absoluto. No me preocupa el yo. Estoy preocupado por una situación de la que formo parte integral. No puedo separarme a mí mismo, soy parte de ello.

Ravi Ravindra: Encuentro todo esto un poco abstracto. Digo que deseo ser religioso y que también quiero estar en contacto con cierto conocimiento o, al menos, no ser destruido por él. Por tanto, éste es un problema de conocimiento. Este es un camino que querría transitar, porque el tema del conocimiento humano en general es demasiado abstracto. Ahora bien, ¿cómo puedo ser religioso y continuar siendo un físico? Como físico, enseño un cierto número de leyes y operaciones, y veo que algunas de estas conexiones, en términos de energía o de tiempo, no se relacionan necesariamente con mi propio sentido de energía, tiempo o impulso, tal como las experimento interiormente. Y una de las formas de entender una vida religiosa es por medio de un equilibrio entre lo que veo externamente como tiempo o energía y lo que veo como su flujo interno, tiempo y energía en movimiento. En muy contados momentos puedo verlos relacionados unos con otros. De momento estoy al corriente de la vida religiosa. Ahora bien, la pregunta que surge de todo esto es: ¿cómo puede uno continuar con actividades como la física y llevar una vida religiosa?

K: Ante todo quisiera descubrir lo que usted entiende por vida religiosa. Achyutji ha señalado que se trata de no herir a un ser humano y también que tiene que ser holística, si se puede utilizar ese término; es decir, una vida que sea completa, total y no fragmentada. También ha dicho que el conocimiento mal utilizado -tal como sucede hoy en día- está destruyendo a la humanidad; y que ese conocimiento, también impide o distrae de una vida religiosa. Pero seguimos sin llegar al fondo de la cuestión de qué entienden ustedes por una vida religiosa.

DS: Krishnaji, ¿no habrá algo equivocado incluso en todo eso de la vida religiosa? Si tomo la droga adecuada seré religioso; la vida religiosa es un disparate tradicional.

K: Quisiera penetrar en esto un poco más. Achyutji ha señalado que el hombre quiere felicidad. ¿Felicidad, a qué nivel? ¿A nivel físico, a nivel psicológico para que no haya problemas ni conflictos, etc.? ¿O todavía a un nivel más alto, si podemos denominarlo así, en el que exila una paz absoluta y relajada? ¿Llamaría a eso una vida religiosa? ¿Es eso lo que deseamos? Eso es lo que anhela todo ser humano, porque sabe muy bien lo que el conocimiento ha producido en el mundo. Entonces, la pregunta es, ¿qué lugar tiene el conocimiento en nuestra existencia humana, en nuestra vida diaria? Olvidémonos, por un momento, de la vida religiosa; averigüemos si es posible vivir una vida diaria, aquí en esta tierra, que es nuestra, con una extraordinaria sensación de estar libres de todos los problemas. ¿Pueden ustedes empezar de allí?

PJ: Mi única duda sería si es válido que exista un movimiento «hacia», una vez que usted afirma ese movimiento.

K: No estoy afirmando nada, estoy investigando.

PJ: Digo si será válido cualquier movimiento «hacia». Encontrar un movimiento «hacia» es una negación de la vida religiosa.

SP: Yo lo diría de esta forma: este yo que está en contradicción, moviéndose de esto a aquello, desea poner fin al conflicto. Así pues, es algo muy válido lo que estoy buscando, y al decir usted que un movimiento de aquí hasta allí no es válido, formulo la pregunta: ¿cómo termino con toda esta confusión?

PJ: Pero hay un movimiento.

K: Yo no me muevo de aquí hacia allá.

PJ: ¿No existe un movimiento «hacia»?

DS: Krishnaji, usted también se está moviendo, en el momento en que dice «¿podemos vivir en paz?»

K: No. Todo lo que estoy diciendo es: ésta es mi vida.

SP: Eso no está terminado. Creo que una persona que diga: «ésta es mi vida y no es así como deseo vivir», naturalmente pregunta: ¿Existe algo diferente? Ese movimiento es válido.

K: Yo ni siquiera pregunto si hay algo diferente. Vivo en conflicto, desdicha, confusión. Esta batalla se produce dentro y fuera. Es terrible vivir de ese modo. Por tanto, digo: «por favor ayúdeme a vivir de manera diferente».

SP: Ante eso, la mayoría de la gente se hará la pregunta de si existe algo diferente.

K: La validez yace en que escapan de ello.

SP: Pero antes de que escapen, el movimiento está ahí.

K: El movimiento que se aleja del hecho es un escape.

SP: Por tanto ése es el discernimiento que debe tener el individuo. Pero antes de que lo tenga, ambos son hechos.

K: Estoy enfrentándome a hechos. Y el hecho es que mi vida es una confusión espantosa. Eso es todo.

RR: Señor, también es un hecho que deseo cambiarla.

K: Primero tengo que aceptar el hecho. Cambiarlo puede ser un escape del hecho.

DS: ¿No es un juicio de valor su enunciado: «Mi vida es una confusión espantosa»?

K: No estoy haciendo un juicio de valor. Eso es un hecho. Me levanto a las seis de la mañana, voy a la oficina diez horas diarias durante toda mi vida. Hay inseguridad y la terrible confusión de vivir. Eso no es un juicio de valor, es un hecho.

DS: Creo que en la forma en que usted dice «es una confusión espantosa», hay un cierto juicio de valor.

K: No lo hay. Es un hecho que observo en mi vida. Hay una lucha constante, hay miedo. Ese es un hecho que denomino confusión.

PJ: Digo que es un hecho. Ahora bien, ¿qué relación hay entre esto y nuestra investigación acerca de una vida religiosa?

SP: Ha habido gente que ha hablado sobre la vida religiosa; cuando veo una persona que creo que lleva ese tipo de vida, no puedo quitar esa impresión de mi conciencia.

K: Eso puede ser su tradición, su deseo, una ilusión en la que usted vive porque es tradición.

Rajesh Dalal: Señor, existe una situación real del hombre que está en contradicción. Al reconocer esa contradicción como un hecho, dice que desea cambiarla pero no sabe en qué transformarla.

K: El «transformarla en» es un movimiento que se aleja del hecho. Me doy cuenta de que vivo en conflicto con mi mujer, con mi marido o con quien sea, y lo que deseo es conocer la naturaleza de ese conflicto, no transformarlo en otra cosa. Ahora bien, ¿cómo cambio el hecho de que no puedo llevarme bien con mi esposa? Para mí, una vida religiosa es aquélla en la que todos esos problemas han terminado completamente.

DD: Eso es una suposición.

K: No. No es un hecho para usted, pero lo es para mí. Por tanto digo que no nos lancemos a preguntarnos qué es una vida religiosa. Aquí estoy yo, un ser humano atrapado en esta ratonera, que se pregunta cómo puede cambiar esto. No transformarlo en otra cosa, porque soy lo suficientemente inteligente como para saber que el hecho de cambiar esto por aquello, es evitar «lo que es».

DS: Ahí es donde tiene lugar ese salto sutil. ¿Están la mente o el cerebro transformándose en algo mejor?

K: Yo no me transformo en algo mejor. Lo mejor es enemigo de lo bueno.

DS: Usted está esquivando ese punto sutil que se produce exactamente aquí.

K: Señor, veo muy claramente, muy lógica y racionalmente, que el huir del hecho no proporciona la comprensión del mismo. Ese es mi punto de vista.

RR: Pero, señor, yo veo mi conflicto y he oído también a Krishnamurti que dice que hay un estado de no conflicto. Quizás mi problema sea ése, que he oído hablar de ello.

K: Él ha dicho siempre «enfrenten el hecho, no se alejen del hecho». Hay otra forma de vivir. Y ha dicho muy claramente que ese otro camino no puede ser hallado, ni se puede alcanzar ni transitarlo, a menos que uno se haya enfrentado al hecho y lo haya resuelto.

SP: Pero lo cierto es que tal enunciado ha sido concebido por la mente como una idea.

K: Por tanto, no tiene valor. En la medida en que es una idea, carece de valor. Aclaremos esto. El hecho es que tengo miedo; yo no me enfrento al hecho de que está surgiendo ese sentimiento, sino que me formo una idea acerca de ello y actúo según esa idea. Yo digo que no haga eso; que mire el hecho sin transformarlo en una abstracción. Quédese con el hecho, no se aparte de él por ninguna circunstancia.

SP: Yo no actúo desde esa idea, pero la idea está ahí. Se halla en mi conciencia.

K: Nuestro condicionamiento es que escuchamos una afirmación y la convertimos en idea. Usted afirma algo, yo lo escucho y de ello establezco una conclusión o una idea. Y yo digo que no haga eso, que se limite a escuchar lo que se está diciendo.

MZ: El sufrimiento como tal no es una idea, es real.

K: No. Quiero aclarar esto más profundamente y no decir que es real o no. Cuando existe sufrimiento, ¿es éste un concepto, una idea, un recuerdo o es un momento de real sufrimiento? Por favor, descubrámoslo. En el momento del dolor, no existe nada más. ¿Es posible permanecer con ese movimiento sin hacer de ello una abstracción y decir «estoy sufriendo»?

MZ: Señor, ¿diría usted que en el momento en que se convierte en una abstracción es una continuación del sufrimiento?

K: No es sufrimiento, es sólo una idea del sufrimiento. Estoy siendo muy claro.

AP: Si podemos comparar ese sufrimiento con el dolor, existe un impulso de dolor seguido de otro, al que sigue un tercero, etc. De forma que ese dolor puede ser intermitente pero resulta repetitivo y, por tanto, nunca puede tomarse una idea. Es un dolor físico.

K: El sufrimiento físico es de otra naturaleza. La repetición del dolor psicológico es el recuerdo de aquello que ya ha sucedido. Vayamos despacio. Usted sufre un dolor, por ejemplo, un dolor de muelas y trata de hacer algo para detenerlo, pero ese dolor persiste. Ahora bien, la continuación del dolor es el registro que la mente, el cerebro, tiene del primer dolor. Es bastante sencillo, ¿no es cierto?

PJ: Puede convertirse en psicológico.

AP: En el momento en que usted lo registra, se vuelve psicológico.

PJ: Pero un dolor físico como ése tiene una naturaleza distinta del psicológico. Este último parece como si fuera la sombra del dolor físico. No surge por una razón particular. Se muestra de muchas maneras: un día me siento deprimido, otro me siento solo, al siguiente me siento incapaz. Todas esas manifestaciones son un reflejo de mi profundo e íntimo dolor e incapacidad, que es algo psicológico. Krishnaji afirma que en el momento preciso en que surge el dolor, hay una acción que, siguiendo el hilo de la continuidad, conecta este sufrimiento con el siguiente. Y él afirma que puede producirse un corte de éste en el instante en que surge. Ahora bien, me gustaría adentrarme en la naturaleza de tal corte.

MZ: ¿Quiere usted decir que ese corte debe producirse entre el dolor real y el salto a la abstracción?

K: ¿Es eso lo que está usted diciendo, Pupul?

PJ: Lo que yo digo, señor, es que usted parece insinuar que en el instante en que surge el sufrimiento psicológico, hay un corte debido al cual la continuidad cesa.

K: No, no hay corte.

PJ: ¿No se produce ninguna acción en absoluto?

K: Creo que es algo muy sencillo. ¿Estamos discutiendo el dolor físico o el psicológico? Me siento durante cuatro horas en el sillón del dentista, con el torno y todo lo demás. Cuando abandono el sillón ya no hay registro de ese torno.

DS: Pero usted lo recuerda ahora.

K: El sufrimiento es un hecho real. Tiene lugar en el momento en que surge. Aparentemente no parece que seamos capaces de ver ninguna otra cosa más que ese sufrimiento. Cuando usted no trata en absoluto de apartarse de él, no hay registro. ¿Ha escuchado usted esta afirmación? Es decir, cuando no se aleja de ese momento, eso que llamamos sufrimiento, no hay registro de él, no hay recuerdo. ¿Puede la mente, el cerebro, permanecer completamente con esa sensación de sufrimiento y nada más?

SP: En ese momento no tengo la cualidad del sufrimiento en mi mente. Cuando usted pregunta esto, ello no tiene realidad. La mente se encuentra trabajando, pero no atrapa la cualidad de ello. Usted pregunta si el cerebro puede permanecer con el momento del sufrimiento. Es un hecho real, no una idea, que todos los seres humanos sufren. No es que yo sola sufro.

RR: ¿Está usted sugiriendo, señor, que ese hecho no se registra porque usted no huye de él?

K: En el instante del sufrimiento no hay registro. Eso sólo sucede cuando el pensamiento entra en juego y se aleja del instante de dolor. En este momento, usted no está sufriendo y, sin embargo, existe un inmenso sufrimiento a su alrededor. ¿Está usted en contacto con eso o es solamente una idea el que todos los seres humanos sufren?

SP: No hay contacto.

Krishnan Kutty: Que la humanidad sufre es solamente una idea.

K: Explore ese punto. ¿Qué significa? Una idea no es un hecho. Entonces, ¿por qué la tiene?

SP: ¿Cuál es la naturaleza de ese contacto?

DS: ¿Cómo es que estamos en contacto con eso?

K: No estamos en contacto, está ahí. Veámoslo de forma diferente. ¿Siente usted que es el resto de la humanidad, que usted es toda la humanidad?

RR: Algunas veces.

K: No estoy hablando de algunas veces, señor.

PJ: Quisiera volver atrás. Hay algo más en el momento del sufrimiento. ¿Puede no haber movimiento alguno para alejarse de él? Eso es lo que Krishnamurti dijo. El movimiento de alejamiento es el movimiento de registro.

K: El movimiento es el registro.

DS: Quisiera hacer otra pregunta. ¿Hasta qué grado hay cierta implicación del movimiento en ese mismo acto de estar sufriendo, o de estar en conflicto? Una persona sufre porque alguien que era importante para ella ha muerto. Ya está atrapado en un movimiento. Usted le sugiere al Dr. Ravindra que mire eso como un hecho, una condición en la que no hay conflicto.

K: No. Yo digo, señor, que todos los seres humanos sufren. Eso es un hecho, y al investigar todo ello -o quizás no investigando sino teniendo una percepción inmediata de ello (*insight*), lo que no es una investigación- usted comprueba que el sufrimiento continúa. Cuando eso queda registrado surge todo el problema: ¿cómo puedo liberarme del sufrimiento, y todo lo demás? Yo estoy preguntando, investigando: ¿es posible que no haya un registro?

DS: No estoy polemizando con usted. Me parece que el hecho del sufrimiento es ya el acto del registro.

K: Evidentemente, ése es nuestro condicionamiento. Y si yo soy consciente de él, consciente de lo que está teniendo lugar realmente, entonces la misma percepción de eso le pone fin.

DS: Esa es la paradoja.

K: No es una paradoja, es un hecho.

PJ: Usted ha preguntado si puede haber una súbita percepción (*insight*) dentro del sufrimiento; entonces surge la pregunta de si puede no haber en absoluto un movimiento de alejamiento de él. ¿Cuál es la naturaleza de esa percepción? Rechacemos lo que no es. Evidentemente no está en la naturaleza del pensamiento.

K: Vayamos paso a paso. No es un movimiento del pensamiento, ni de la memoria. Tampoco es un movimiento del recuerdo. ¿Qué significa esto? Estar completamente libre de lo conocido.

PJ: ¿Cómo surge esa libertad de lo conocido, que es súbita percepción (*insight*)? ¿Cómo nace tal percepción?

K: Estar libre de lo conocido solamente puede producirse cuando uno ha observado todo el fenómeno del funcionamiento en lo conocido. Entonces, en esa misma investigación de lo conocido, surge la libertad de ello. No sucede al revés.

PJ: ¿Cuál es la naturaleza de esta percepción?

K: Su naturaleza es, primero, estar libre de lo conocido; lo que implica que no hay recuerdos del pasado. No es un estado de amnesia, es una total y completa atención, en la cual no opera la memoria ni la experiencia.

DS: Señor, el movimiento con el que me encuentro es el embrollo del movimiento de registro, el de la memoria. Uno registrará si está apegado.

K: Tengo una imagen acerca de mí mismo y usted viene y me insulta, lo cual queda inmediatamente registrado. Si yo careciera de imagen usted podría llamarme como quiera.

MZ: Pero, estábamos hablando sobre el dolor del sufrimiento.

K: Una conmoción, una conmoción psicológica.

MZ: ¿Estoy en lo cierto si entiendo que en el registro del dolor está el impacto, la conmoción que nosotros experimentamos como dolor?

K: Es la continuación del recuerdo de esa conmoción.

MZ: Está el hecho del registro. Por tanto, lo que usted sugería era que el golpe como dolor permaneciera, sin que la vibración fuera registrada. Es entonces cuando algo sucede. ¿Llamaría a esto la acción de la súbita percepción? También ha hablado de permanecer con el dolor, con el golpe, sin el movimiento que lleve al registro.

K: Piense en un estanque cuyas aguas se encuentran completamente quietas y usted arroja en él una piedra. Aparecen las olas, pero cuando éstas terminan, está completamente quieto otra vez. La normalidad es el no registro, porque ya no hay estímulo.

MZ: La normalidad no es la quietud. ¿Por qué no llama normalidad a las olas?

K: He utilizado la palabra «estanque» a propósito. Su estado normal es la quietud. Usted arroja algo en él y se producen olas. Es una acción externa.

MZ: Tomemos el caso de que usted, por varias razones, sufre una conmoción. ¿Puede la mente quedarse con esa conmoción, sin dejar que surjan las olas, que son el registro?

SP: Normalmente lo que sucede es que hay una conmoción, y la observación de la misma está en la naturaleza de la dualidad; el observador sintiendo la conmoción.

K: Tengo una conmoción y, de momento, quedo paralizado, no me puedo mover. Mi hijo ha muerto. Eso es un golpe tremendo, y un día o dos después comienza todo el movimiento, me digo «he sufrido, he tenido una pérdida, me siento solo», etc. Ese movimiento lleva días. Lo que yo sugiero es: ¿puede uno quedarse enteramente con ese dolor? Entonces, no se producirán las olas.

SP: ¿Quiere usted decir que si eso se entiende no habrá soledad ni dolor?

K: No. Sólo estoy diciendo: ¿mira usted el sufrimiento de una manera holística, que lo incluye todo, o lo fracciona en sufrimiento, dolor, placer, miedo, ansiedad? Por eso sugiero que una vida religiosa es aquella que es holística, en la cual hay una comprensión profunda (*insight*) y total dentro de toda la estructura y la naturaleza de la conciencia y la verdadera terminación de ello. ¿Hemos contestado a la pregunta o no?

PJ: Empezamos a tantear la cuestión.

K: ¿Y dónde nos encontramos tras ese tanteo? Porque después de tantear tengo que llegar a algo.

PJ: Puedo quedarme con la naturaleza del tantear.

K: Lo cual quiere decir que tanteo dentro de toda la naturaleza del conocimiento y lo sitúo, lo pongo en su lugar correcto, para que no siga interfiriendo con mi percepción. El conocimiento está creando caos en el mundo, destruyendo a la humanidad; sin vivir una vida religiosa, el conocimiento inevitablemente destruye a la humanidad.

Afirmamos que el mismo progreso a través del conocimiento es la destrucción del hombre y que, para evitar tal destrucción, debe colocarse ese conocimiento en su justo lugar; y que hacerlo así es el inicio de una vida religiosa. Esto es a lo que ha llegado nuestra investigación.

Madrás, 2 de enero de 1979

II

K: Hemos dicho que según algunos científicos, como Bronowski y otros, existe la superación del hombre por medio del conocimiento. Achyutji señalaba que el conocimiento está destrozando el mundo. Estuvimos investigando lo que es una mente religiosa y qué entenderían ustedes por una vida religiosa.

AP: Señor, el problema es que con el progreso de la tecnología, el conocimiento se ha diversificado y especializado. La mente tiende a perder el sentido de globalidad, con el resultado de que la mente fragmentada del hombre es la fuente del daño. El conocimiento nos está impidiendo ver la totalidad. ¿Nos es posible comprender el proceso por el cual podamos vislumbrar la mente religiosa?

K: Señor, usted acaba de decir que el conocimiento impide una visión holística, holística en el sentido de total. Me pregunto si eso es así, o es que el intelecto, al haberse convertido en algo tan extremadamente importante, ha producido una profunda fragmentación. ¿Será que la adoración del intelecto con todas sus actividades ha ocasionado una sensación de ruptura en toda la naturaleza del hombre? Planteo esto para que sea discutido, no como una teoría. ¿Lo aceptarían? Porque el intelecto implica el movimiento total del pensamiento, el conocimiento y la comprensión a través del pensamiento. Cuando se usa esa palabra significa que el pensamiento ha comprendido lo que se ha dicho. El pensamiento, que es instrumento del intelecto, siendo esencialmente limitado, ha producido esta división, esta fragmentación del hombre. El pensamiento no es el movimiento de una mente religiosa.

DS: Usted afirma que el pensamiento no es el movimiento de una mente religiosa. Ciertamente la mente religiosa piensa.

K: Permítame explicar eso. Dije que el pensamiento no puede contener a la mente religiosa. Al ser el pensamiento mismo un fragmento, todo cuanto haga traerá fragmentación y una mente religiosa no está fragmentada.

P.K. Sundaram: El conocimiento, en la medida que se ve mediatizado por la mente, tiene que ser considerado como esencialmente transitivo, desea siempre un objeto para sí. Es intencional, tiene que proyectarse desde sí para hallar un objeto para sí mismo. Al obrar así, se divide. El pensamiento siempre habita entre dualidades, sin las cuales no puede siquiera vivir. Por tanto, la mente religiosa debe trascender la dualidad que existe entre pensamiento y objeto.

K: Yo pregunto si existe esa dualidad en absoluto.

PJ: ¿Qué quiere decir usted, al cuestionar el hecho de la dualidad?

K: Pregunto si esa dualidad existe.

SP: Pero nosotros vivimos en dualidad.

K: El opuesto puede ser una ilusión.

SP: El mismo proceso del pensar funciona en la dualidad.

K: Permítame que me extienda un poco más. ¿Tiene el hecho un opuesto?

SP: ¿Quiere usted decir que el pensamiento es un hecho?

K: El pensamiento es un hecho. Y lo que ha inventado fuera de la tecnología, es una ilusión: los dioses, los rituales. Lo que se considera mente religiosa no es más que una ilusión, siendo ilusión una percepción con una cierta dirección, un prejuicio, una fijación. Estamos diciendo que un hecho, ira o envida, carece de opuesto.

PJ: Yo cuestiono todo eso de la dualidad y el hecho. Usamos la palabra «ilusión» porque usted ha introducido el término.

K: Utilizo la palabra «ilusión» en el sentido de una percepción sensorial de los objetos externos que está teñida, destruida por creencias, prejuicios, opiniones y conclusiones. A eso lo llamaría ilusión.

PJ: Utilizaré una frase que usted ya usó en otro contexto. Mi rostro es observable en el espejo; también lo es el de Achyugi. Yo separo mi rostro del de Achyutji: hay dos rostros.

También eso forma parte de la conciencia dentro de mí. ¿Cómo puede asegurar usted que los dos que están dentro de mí, son una ilusión? Es esta separación la que nos divide, la que produce el problema del llegar a ser, que nos aleja del ser. Y es en este movimiento del llegar a ser donde existen todos los otros procesos de comparación, de opuestos, de quiero y no quiero, del más y el menos.

K: ¿Cómo percibe usted a Achyutji, cómo lo observa, cómo lo mira?

PJ: La respuesta que puedo dar a esa pregunta que usted me formula viene de los treinta años que hace que le escucho.

K: Deje a un lado esos treinta años. ¿Cómo observará usted ahora a Achyutji, cuál es el proceso de la observación? Si esa observación es pura, en el sentido de que carece de todo tipo de motivo, de distorsión, de prejuicio, de manera que no hay nada entre su percepción y el objeto que usted percibe, entonces esa misma percepción niega la dualidad.

RR: Yo no tengo esa percepción pura.

K: Ese es el problema. Para mí toda la cuestión es que sólo existe el hecho. Un hecho no tiene opuesto. Pero nosotros aceptamos la dualidad: estoy airado, no debo estarlo.

RR: Pero en mi percepción veo a Achyutji como alguien separado.

K: ¿Qué significa eso? Su percepción está condicionada. ¿Puede usted observar dejando a un lado ese condicionamiento?

SP: ¿Diría usted que en la medida en que hay condicionamiento existe dualidad?

K: Así es.

SP: Entonces, ¿no es un hecho la dualidad?

K: No. El que decide la dualidad es el condicionamiento.

PJ: ¿Lo decide?

K: El condicionamiento dice que hay dualidad.

PJ: Usted utilizó la palabra apartar. ¿Qué implica eso?

K: Apartar implica que no hay un «usted» para apartar.

RD: ¿Es ese apartar una ilusión?

K: No. Déjeme que se lo explique. La percepción de la pena y el movimiento de alejarse de esa percepción es la continuación de la pena. Esa continuación que es memoria, que es el recuerdo de un incidente que fue penoso, crea la dualidad.

¿Puede la observación ser tan completa que no haya observador y objeto observado, sino solamente observación? «Apartar» significa estar consciente del movimiento total que se aleja del hecho, lo cual crea dualidad. Entonces, es cuando se produce una observación pura en la que no existe dualidad.

DS: Krishnaji, ¿está usted diciendo que en el acto de ver a Achyutji, hay una conciencia del propio acto de crear la separatividad?

K: Sí. Eso quiere decir que su conciencia está condicionada por el pasado, la tradición y todo eso, por tanto, hay dualidad.

DS: Pero, ¿hay una conciencia de todo ese movimiento?

K: Sí.

RR: Lo que usted acaba de decir es para mí una idea teórica.

K: ¿Por qué es una idea teórica?

DS: Porque ésa no es mi percepción.

K: ¿Cómo conseguiría esa percepción, no la mía, sino la *percepción*? Si usted examinara eso, quizás podríamos profundizar en la cuestión del no movimiento, en la que hay un no movimiento de percepción.

RR: ¿No movimiento de percepción? ¿Quiere decir una percepción que no se mueve? Por favor, explique eso.

K: Estamos diciendo que cuando hay percepción sin observador, no existe dualidad. Ésta se produce cuando está el observador y lo observado. El observador es el pasado; entonces, a través de los ojos del pasado tiene lugar esa observación, lo que crea la dualidad.

PJ: El único punto en cuestión es que al decir usted «cuando hay percepción sin observador», está utilizando la palabra «cuando».

K: Sí, porque RR me dice que todo esto es para él una teoría.

PJ: Por eso yo me pregunto: ¿cómo puede llegar una persona al estado en el que haya cesado el «cuando»?

Uma: Yo estoy observando y compruebo que mi observación se ve interrumpida; también me doy cuenta de que esa interrupción se debe a que carezco de la energía necesaria para mantenerme en ese estado de observación.

K: ¿Por qué no tiene esa energía? La percepción no necesita energía. Usted sólo percibe.

DS: Es válido lo que ella dice acerca de que se pierde energía. Pero, ¿se trata de una cuestión de pérdida de energía o existe una forma sutil de compromiso cuando miro a Achyutji y, de alguna manera, estoy apegado a crear dualidad? En otras palabras: yo deseo que él esté ahí, para que, de una forma u otra, yo pueda continuar relacionándome con él como una entidad separada. Creo que es ahí donde se disipa la energía, porque estoy apegado al hecho de considerarlo como un objeto. Es algo que necesito; su mera presencia es dualidad, una droga que me satisface. Es allí donde se disipa mi energía. Es porque en la mayoría de los casos hay un compromiso de dualidad.

K: No hay compromiso. Se trata de su tradición o de su condicionamiento. Toda su perspectiva es ésa.

DS: En cierto sentido, para mí es mucho más fácil crear la dualidad porque entonces sé.

PJ: Todavía no hemos llegado al núcleo del problema.

GN: Está funcionando el núcleo de la memoria, estamos entrenados en el funcionamiento de la memoria, y eso está, de alguna manera, asociado siempre al conocimiento; y cuando están presentes el funcionamiento de la memoria y el conocimiento, se produce la dualidad.

KK: ¿Por qué se está convirtiendo todo esto en un problema? Estamos continuamente transformado los hechos en problemas. Nos encantamos todo el tiempo en el mundo de la dualidad porque estamos continuamente ordenados por las ideas. Para mí se trata de algo muy sencillo: veo que no podemos quedarnos con el hecho porque estamos obsesionados por las ideas.

GN: El problema es que estamos adquiriendo conocimientos todo el tiempo y el conocimiento se convierte en memoria. En este proceso avanza la dualidad. Eso puede ser un problema o puede no serlo. Hay algo más que eso.

AP: Veo que el hombre solamente puede sobrevivir como una totalidad indivisible, pero el peso de mis condicionamientos y los requerimientos de mi vida diaria fuerzan la separatividad, y ésta es tan potente que parece eclipsar la percepción de que el bienestar del hombre es indivisible. ¿Cree usted que estoy creando un problema porque manifiesto esto? El problema se halla implícito en la situación humana.

K: ¿Qué es un problema? ¿Cuál es el significado de la palabra?

AP: Una contradicción.

K: No. Un problema es algo que no está resuelto, algo que usted no ha logrado clarificar y que le está molestando, preocupando día tras día, durante muchos años. Lo que él pregunta es por qué no resolvemos inmediatamente algo que surge como un problema, en vez de llevarlo con nosotros persistentemente.

PJ: Señor, lo que él ha dicho es inaceptable. Hay otras muchas cuestiones implicadas en esto. No es necesario que Krishnaji me diga que existe una fuente de energía, de percepción, que yo no he contactado. Sin contactarla, sigue habiendo una solución parcial del problema, sigo eternamente preso dentro de la estructura del tiempo. Sé que es imperativo para la condición humana que exista una fuente de energía, la cual una vez alcanzada transformará físicamente nuestra forma de pensar.

KK: ¿Se convertirá eso en un ideal, en una idea?

K: ¿A qué llama usted idea?

DS: Una idea es un pensamiento que expone o presenta una percepción constructiva. Muestra la forma de ordenar una percepción. Es algo que tiene que ver con exponer, con mostrar.

K: El significado original es «observar». Mírelo en el diccionario y verá que significa «percibir». Es decir, percibir esa flor y no hacerse una idea sobre ella.

RR: Ese no es el sentido con que se usa generalmente.

PJ: Incluso si usted utiliza su significado corriente, la idea es algo que yo muevo hacia.

K: Acabo de escuchar una afirmación hecha por usted o por el Dr. Shainberg. ¿Por qué debería hacerme una idea de ello? ¿Por qué no puedo ver una flor que está ahí enfrente y limitarme a observarla? ¿Por qué debe haber una idea?

PKS: Si no la veo como una mosca, no veré la mosca en absoluto.

K: Puedo no llamar mosca a eso que se mueve allí. Le llame como le llame es siempre esa cosa.

DS: Todo el acto de percepción en el sistema nervioso esta organizado de esta forma.

K: Organización, sí, pero no de esa forma. Y, sin embargo, yo la denomino mosca.

SP: ¿Está usted diciendo que puede ver la forma de nombrarla?

K: ¿Por qué no puede hacerlo usted?

PKS: ¿No está la percepción de la forma en el mismo nivel que la percepción de la mosca?

K: ¿Puedo observarlo a usted o usted a mí, sin establecer una conclusión, sin formarse una idea de mí?

PKS: Es posible.

K: Comenzamos discutiendo el papel del conocimiento en la vida religiosa. Comencemos de allí nuevamente y giremos en torno a ello. Dijimos que el conocimiento, sin esta mente religiosa, está destruyendo al mundo. Luego nos preguntamos qué es una mente religiosa. Bien, ¿qué es una mente religiosa?

PJ: La primera pregunta que surge de todo esto es saber de qué instrumento dispongo.

K: Ante todo, utilizo el intelecto, la razón, la lógica. No acepto ninguna autoridad.

PJ: ¿Y los sentidos?

K: Naturalmente, están implícitos. La lógica, la razón, todo eso está implícito; cordura, sin ilusión, sin una creencia que condicione mi investigación. Todo lo cual implica una mente que se halla libre para mirar.

PJ: La dificultad se encuentra en lo que usted acaba de decir, usted acaba de aniquilar toda la premisa.

K: ¿Cuál es esa?

PJ: La estructura de la conciencia humana.

K: Entonces, ¿qué es la conciencia humana?

PJ: Su estructura es el conjunto de pensamiento, creencia, identidad, movimiento, devenir.

K: Y dogma. Así pues, conciencia es el movimiento completo del pensamiento con su contenido. Soy hindú, creo en la *puja*, reverencio, rezo, siento ansiedad, miedo; todo eso constituye el espectro completo del movimiento.

PJ: ¿Qué lugar ocupa la palabra «cordura» que usted incluye en esa totalidad?

K: La conciencia de uno mismo es una conciencia insensata.

GN: ¿Quiere usted decir que la cordura no está atrapada en el engaño?

K: Cordura significa sensato, sano, no fingido. No pretendo ser sano, no pretendo hacer *puja* y que ello me llevará a algún tipo de paraíso. Eso es una necedad. Entonces, cordura significa una mente sana, un cuerpo sano y una naturaleza interna sana.

GN: ¿Puede uno investigar aunque no sea sano?

K: ¿Cómo puedo ser sano si soy un hombre de negocios y salgo a hacer *puja*? Eso es insensatez, locura.

PJ: ¿Dice usted que esa conciencia con todos esos elementos nunca podrá investigar?

K: Eso es lo que estoy diciendo. Entonces, mi conciencia es un manojo de contradicciones, de esperanzas, ilusiones, miedos, placeres, ansiedad, dolor y todo eso. ¿Puede esa conciencia encontrar una forma de vida religiosa? Evidentemente, no puede.

SP: Usted dice que la cordura es necesaria para la mente que inicia una investigación, pero esa conciencia que está investigando está llena de contradicciones.

K: Una mente así no puede siquiera entender, ni está capacitada para investigar. Por lo tanto, volcaré la investigación hacia una vida religiosa e inquiriré en la conciencia. Entonces mi investigación será sana, lógica.

PJ: En todas las formas tradicionales de enfoque el contenido total de la conciencia está simbolizado por la palabra «yo» y la investigación se ocupa de la naturaleza y la disolución del «yo».

K: Correcto, trabajemos en ello. Decimos que en la vida religiosa hay una total ausencia de yo. Entonces, mi pregunta es si el yo puede ser disuelto; y agrego: ¿qué es mi conciencia? Comienzo de ahí y trato de ver si es posible vaciar totalmente esa conciencia.

PJ: ¿De qué naturaleza es ese vaciamiento?

K: Lo estoy haciendo ahora. ¿Puedo liberarme de mis apegos, de mi *puja* cotidiano y absurdo, de mi nacionalismo? ¿Puedo liberarme de seguir alguna autoridad? Sigo y mi conciencia queda completamente despojada de sus contradicciones. Espero que esto le acalle a usted.

Comencemos a preguntarnos si es posible darnos cuenta de nuestra conciencia de una forma completa y holística. Si no lo es, tomemos un fragmento tras otro, pero, ¿nos proporcionará ello una comprensión de la percepción de la conciencia?

PKS: ¿No estará corriendo usted el riesgo de hacer una indagación intelectual?

K: No, porque estoy poniendo en ello mi corazón. Estoy indagando con todo mí ser. Mi corazón, mis afectos, mis nervios, mis sentidos, mi intelecto, mi pensamiento, todo está incluido en la indagación.

RR: Señor, ¿quiere usted establecer las condiciones de esa indagación?

K: Usted es científico. Usted observa y esa misma observación cambia lo que está siendo observado. ¿Por qué no puede hacer eso consigo mismo?

RR: Porque mi atención vagabundea.

K: ¿Y qué significa eso? Cuando usted mira, a pesar del conocimiento que ha adquirido, en el momento de la observación lo deja de lado. El verdadero observar es la transformación de aquello que está siendo observado.

RR: Tal vez, señor, no esté expresándolo debidamente. Si yo me observo a mí mismo, pienso que el hecho para mí es que mi atención vagabundea.

K: Comencemos paso a paso. Me observo a mí mismo. Sólo puedo observarme a mí mismo; ese «mí mismo» es un manojo de reacciones. Comienzo con cosas que son muy cercanas a mí, como el *puja*. Lo veo, lo miro, lo observo, y no digo: «bueno, me agrada porque ya estoy acostumbrado a ello». Veo que es absurdo y lo descarto para siempre.

RR: No parece funcionar de esa forma.

K: ¿A causa de su hábito?

RR: Sí, eso es.

K: Entonces, investiguemos el hábito. ¿Por qué tiene usted hábitos? ¿Por qué funciona su mente en el hábito, lo que
equivale a decir una mente mecánica? ¿Por qué es mecánica? ¿Es acaso porque resulta más seguro que sea mecánica? Y esta repetición del *puja* que le da a usted seguridad, ¿tiene seguridad de verdad, o ha sido usted quien se la ha puesto?

RR: Soy yo quien se la da.

K: Entonces elimínelo.

RR: Ahí es donde está la dificultad. Puedo ver que mi mente es mecánica o que está atrapada en el hábito, pero eso no parece conducirme a lo que usted parece sugerir de eliminarlo.

K: Porque su mente sigue funcionando en el hábito. ¿Tiene usted hábitos? ¿Son buenos hábitos, son malos o son sólo hábitos? ¿Por qué se encuentra usted atrapado por ellos?

Volvamos entonces. Decimos que la conciencia que se encuentra en contradicción y confusión, vagabundea de una cosa a la otra. Hay una batalla que continúa. En tanto esa conciencia esté allí, usted nunca podrá tener una percepción pura. ¿Es posible originar en la conciencia una total ausencia de ese movimiento de contradicción?

SP: Veo lo que es la repetitividad, es decir la acción mecánica del *puja*, y lo aparto de mi sistema. Y hablando de otras cosas, cuando veo lo que son muchas de sus partes, las rechazo también. Pero, aun así, subsiste el problema de terminar con el contenido de la conciencia. Se puede terminar con un fragmento pero el problema es terminar con la totalidad de la conciencia.

K: ¿Dice usted que va viendo de forma secuencial, fragmento a fragmento? Entonces nunca podrá terminar con la fragmentación.

SP: Eso es lo que vemos después de diez o quince años de observación.

K: No puede. En ese caso usted se habrá preguntado si existe una observación total. Escucho la afirmación de que mediante la fragmentación, examinando la fragmentación de mi conciencia que es infinita, no podrá ser resuelto de ese modo. Pero, ¿he escuchado? ¿Lo he comprendido profundamente en mi corazón y en mi sangre, en todo mi ser, que examinando la fragmentación jamás lo resolveré? Lo he entendido, en consecuencia, no lo tocaré, no iré en pos de ningún gurú. Todo eso está descartado porque ellos sólo se ocupan de fragmentos, los comunistas, los socialistas, los gurús, la gente religiosa, todo está fragmentado, incluyendo los seres humanos.

SP: ¿He de ver todas las implicaciones en este momento, o tengo que resolverlo?

K: No, no. Resolverlo es una fragmentación. No puedo ver la globalidad porque todo mi ser, mi pensar, mi vivir están fragmentados. ¿Cuál es la raíz de esa fragmentación? ¿Por qué se ha tenido que dividir el mundo en naciones, en religiones’? ¿Por qué’?

SP: La mente dirá que es el «yoismo» que actúa.

K: No, eso es intelectual. Yo le digo: ¡Escuche! ¿Cómo escucha usted esta afirmación? Escuchar con el intelecto es fragmentación. Oír con el oído es fragmentación. ¿Escucha usted con todo su ser, o se dice simplemente: «sí, eso es una buena idea»?

George Sudarshan: Me siento en jaque, atónito por este ataque al conocimiento. No es el conocimiento, sino su función, la causante de esa fragmentación. Por tanto, volvamos a la pregunta de antes: ¿qué es una vida religiosa? Es el cese de la contradicción entre causalidad y espontaneidad. La mayoría de las cosas que suceden en el mundo son causales, es decir, tal acto produce tal efecto; si ha sucedido esto debe haber sido por eso o aquello. Todo esto es comparación, copia. Si usted no puede copiar un sistema, no puede hablar acerca de una ley o del sistema; es por esto que muchas de las cosas de nuestro mundo son producto de la experiencia, de la cual hablamos en términos: de causalidad. Por otro lado, afortunadamente, también nos vemos sujetos a la experiencia de espontaneidad, experiencias de movimiento sin causa, sin tiempo, en las que sólo hay un funcionar. Gran parte del problema de la vida consiste, de hecho, en reconciliar estas dos cosas, ya que, de algún modo, uno siente que ambas son experiencias reales y uno desearía resolver la contradicción. Hasta donde he podido observar, creo que cuando se mueve uno en el modo de funcionamiento espontáneo, de hecho no existe posibilidad de que falle. Cuando uno es feliz; entonces, no hay problema de ansiedad acerca de ello. Pero si uno siente que querría continuar de ese modo, por supuesto ello cesa. Si se desea prolongar en el tiempo una experiencia que ya tiene, se ha instalado la corrupción, y es sólo cuestión de tiempo el que tal experiencia termine. Por eso, creo que toda la cuestión de cómo poner fin a la fragmentación, es errónea. Lógicamente no podemos concebirlo, ni podemos dictar normas ni legislarlo o escribir un manual sobre el tema. En cierto sentido, cuando llega lo hace por sí mismo. Ese es, de hecho, el único modo verdadero de vivir.

K: Entonces, ¿qué podemos hacer, decir que estamos fragmentados y continuar así?

GS: No se trata de decir: «me siento fragmentado y sigamos así». En el modo fragmentado, uno trata de percibir.

K: Estando fragmentado, ¿vivo una vida fragmentada y lo reconozco y la abandono?

O*S:* ¿Podría decirme cómo poner fin a la fragmentación, cuál es el proceso?

K: Se lo diré, señor.

GN: No, no es poner fin a la fragmentación por medio de un proceso, porque en cuanto decimos proceso, se puede convertir en algo mecánico.

K: De acuerdo.

SP: Lo que Krishnaji está diciendo es la terminación del tiempo como factor que acabe con la fragmentación.

DS: Una de las cosas que surge claramente para mí es que hay algo en la misma estructura del pensamiento que lo condiciona, limita y fragmenta.

K: Correcto, señor, el pensamiento es fragmentario.

DS: ¿Y esa estructura?

K: El pensamiento no se encuentra en esa estructura. Es siempre fragmentario. Por tanto, ¿cuál es la raíz de la fragmentación? ¿Puede el pensamiento detenerse?

GS: ¿Simplemente parar?

K: No de forma periódica, ocasional, espontánea. Para mí todo eso implica un movimiento en el tiempo.

GS: En la medida en que usted está pensando, eso es movimiento.

K: Eso he dicho. El pensamiento es la raíz de la fragmentación. El pensamiento es un movimiento y el tiempo también lo es. ¿Puede el tiempo terminar?

GS: ¿Puedo hacer una sutil distinción? Usted dice que el pensamiento es la causa de la fragmentación. Yo pregunto: ¿dónde surgió ese pensamiento, en el estado no fragmentado o en el fragmentado?

K: En el fragmentado. Siempre contestamos desde una mente fragmentada.

GS: No.

K: Quiero decir, generalmente. ¿Existe una forma de hablar que venga de una mente no fragmentada?

GS: No estoy seguro de entender su terminología.

K: Dijimos que el pensamiento está fragmentado, que es la causa de la fragmentación.

GS: Lo que quiero decir es que nosotros vemos la fragmentación y el pensamiento juntos. Decir que uno es la causa del otro no es verdad.

K: Causa y efecto son lo mismo.

GS: ¿Entonces son aspectos de la misma entidad?

K: Pensamiento y fragmento son el mismo movimiento, que es parte del tiempo. Es lo mismo, tanto si es uno como si es el otro. Entonces pregunto: ¿puede el tiempo terminar? ¿Puede el tiempo psicológico, el tiempo interno terminar? ¿Puede todo ese movimiento terminar completamente? *Existe* un cese del tiempo. El tiempo no existe. Yo no me transformo en tiempo ni mi ser se halla en el tiempo. No hay nada; lo cual significa que el amor no pertenece al tiempo.

Madrás, 3 de enero de 1979

III

N. Vasudevan Nair: Señor, ¿cuál es la opción que tiene por delante la humanidad? En la inmensidad de su aflicción, el hombre tiene que enfrentarse al mundo, lo que constituye una experiencia devastadora. Trata desesperadamente de conseguir una brizna de hierba, se siente perdido, sufre. ¿Puede producirse un renacimiento completo o ha de tener que sufrir el dolor de un nacimiento tras otro?

K: ¿Está usted preguntando, señor, cuál es el desafío que tiene por delante la humanidad?

NVN: ¿Cuál es su opción? ¿Nacer o no nacer? ¿Ser o no ser?

K: ¿Diría usted que la verdadera pregunta es: cuál es el desafío para la humanidad en la crisis actual?

NVN: No, no es ésa. La verdadera pregunta es: ser o no ser.

K: No entiendo del todo la pregunta, señor; explíquese, por favor. ¿Cuál es la verdadera pregunta que hemos estado discutiendo durante estos dos últimos días? Evidentemente, todos vemos el deterioro de la humanidad, no sólo en este país sino en todos los demás. Y no sólo tenemos que detener eso, sino también producir un renacimiento... no el viejo patrón sino una forma de vida totalmente diferente. ¿Es ésta la pregunta que estamos formulándonos? Vemos también que la ciencia, Karl Marx, las Upanishads, la Gita, Mao y toda la propaganda organizativa y las instituciones, han fallado completamente. Y nos preguntamos: ¿existe una forma de vida totalmente religiosa, en el sentido que le estamos dando a esa palabra? Y estamos tratando de investigar cuál es esa vida religiosa. Porque, históricamente, en tanto uno observa, hay una nueva cultura, una nueva forma de pintura, de música, una nueva forma de vida que surge de una profunda vida religiosa. ¿Qué tipo de vida será ésa que no tiene que ver con nada romántico, sentimental o devocional, ya que todo eso carece totalmente de sentido? ¿Qué es una mente verdaderamente religiosa? Eso es lo que estamos tratando de investigar en este grupo.

Como señalaba Achyutji, el conocimiento, ya sea marxista o científico, o el conocimiento acumulado por la humanidad en todas las áreas, está destruyendo al hombre, y para terminar con la destrucción debe encontrarse una nueva manera, una manera religiosa. ¿Es posible hallar una manera religiosa en el mundo moderno, dominado con todos los avances tecnológicos y las relaciones tambaleantes?

PKS: Al principio llegamos a la conclusión de que una vida religiosa es la verdadera antítesis de la fragmentación. Hasta donde yo puedo ver, hablábamos de dos cosas que son mutuamente incompatibles. Una era el vaciamiento total de la mente y la otra, la eliminación de la fragmentación. Pero fragmentación es el opuesto a totalidad. Totalidad es riqueza, no vaciedad, usted habla de vaciar la mente. Por tanto, ¿vamos a llenar la mente o a vaciarla? No logro entender esta incompatibilidad.

Prof. Sanjivi: Esa es la pregunta pertinente que yo también quería plantearle. ¿Se puede realizar el vaciamiento de la mente? ¿Es posible y viene al caso hacerlo en nuestra vida cotidiana?

K: Estamos tratando de examinar una forma de vida que no es fragmentaria sino total, holística, que quizás pueda conducirnos a una verdadera vida religiosa. Hemos dicho que, debido a que el pensamiento mismo es limitado, todos sus movimientos son fragmentarios. El pensamiento mismo está fragmentado. ¿Aceptarían esto?

San: Señor, hay una dificultad para aceptar eso. Incluso este pensamiento es el resultado de un pensamiento fragmentario, ¿no es así?

K: No. Esto no es un pensamiento, es una afirmación.

AP: Es una percepción inmediata (*insight*).

San: Aunque usted la llame así, ¿no es el resultado de una personalidad fragmentaria?

K: No, señor.

GN: Tenemos mucho conocimiento, y de él surge una forma de actuar. ¿Cuál es la diferencia entre conocimiento y percepción inmediata? ¿Cuál es la naturaleza de esta última? Usted dice que una vida religiosa es una vida sana. Hay cierta conexión entre esto y esa súbita percepción, que no es precisamente conocimiento, que no es una función de la memoria. ¿Es posible comunicar esta distinción?

AP: Quisiera añadir que percepción inmediata es diferente a conclusión. Cuando existe conocimiento hay conclusión. Cuando hay una súbita percepción, ésta abre una puerta. Por tanto, debemos comprender también la diferencia entre una conclusión, que procede del conocimiento, y una percepción, que es cualitativamente diferente.

K: ¿Estamos tratando ahora de investigar qué es la percepción inmediata (*insight*)?

DS: También deberíamos discutir la cuestión de cómo le es posible investigar a una mente fragmentada.

K: Veamos primero que el movimiento del pensamiento tiene que ser inevitablemente un proceso fragmentado. Usted pregunta si esta afirmación no es también una afirmación fragmentaria. Lo es.

Uma: Veo el movimiento del pensamiento, lo observo, lo percibo. Incluso mientras observo me vuelvo muy silencioso. Pero, al mismo tiempo, veo la necesidad y la urgencia de un cambio que el mismo contenido de la observación impide. Hay conflicto, porque deseo cambiar y veo que todo es un movimiento del pensamiento.

K: Todo eso es el movimiento del pensamiento, y el mismo movimiento es fragmentario. La cuestión y la pregunta es: ¿puede ese movimiento fragmentario concluir? ¿ Qué dice usted señor?

DS: Krishnaji, me siento desconcertado; porque incluso la pregunta «¿puede esto concluir?» surge de otro fragmento.

K: Ella utilizó la palabra «percepción». Ella observa y percibe su propia vida; y en esa percepción descubre que hay conflicto, que hay fragmentación y surge en ella la necesidad de un cambio. Así pues, el punto esencial que hay aquí es la percepción, el ver este movimiento total del pensamiento. ¿Es eso lo que está tratando de decir? ¿Podemos, pues, discutir qué es la percepción, no de una manera teórica, sino de forma real? ¿Podemos adentrarnos en el tema y movernos desde allí?

San: Creo que para nosotros lo conveniente y útil a discutir hoy es cuál es la técnica que hay detrás de esto, y si es ella posible como una solución viable en nuestra vida cotidiana.

PJ: Señor, ¿podemos empezar la investigación sobre la mente religiosa preguntándonos cómo puede cesar el pensamiento?

San: yo acepto, de momento, su sugerencia de que la solución a todos los problemas sería el cese del pensamiento, el detenimiento del proceso del pensamiento. ¿Cómo consigue uno eso?

K: ¿Diría usted que una vida religiosa es la terminación del movimiento del pensamiento, la terminación de todos los problemas?

San: Eso es lo que he entendido de sus palabras.

K: Es mucho más complejo que eso. ¿Lo discutimos?

RD: En casi todos nosotros surge una dificultad, que es el «yo» y el pensamiento. Cuando utilizamos el término «pensamiento» pareciera que lo exteriorizamos como si estuviera allí como una clase de objeto que no percibimos. La percepción instantánea (*insight*) es ver desde dentro. ¿Es posible para uno ver desde dentro?

K: Usted ha planteado muchas preguntas. ¿Por dónde empezaremos? ¿Vemos o comprendernos, ya sea de forma verbal, intelectual o profundamente, que el pensamiento, como es en sí mismo limitado en cualquiera de sus actividades, está fragmentado? ¿Lo vemos o estamos de acuerdo de manera intelectual? La siguiente pregunta que surge sería: ¿es posible detener el pensamiento? y, si está detenido, ¿cuál es entonces mi actividad en la vida cotidiana? ¿Puede el pensamiento ser detenido? ¿Y quién es el que lo detiene? Si existe una entidad que puede detenerlo, tal entidad tiene que ser externa al área del pensamiento o creada por él. Yo soy un agente exterior y voy a pararlo. Si el agente proviene del exterior -el cielo, dios o lo que fuere-, entonces, ese mismo agente exterior, está creado por el pensamiento. Por lo tanto, nuestro problema es: ¿puede el pensamiento darse cuenta de que es limitado y que, al serlo, se limita a sí mismo a una determinada actividad dentro de la vida diaria? Ahora bien, la siguiente pregunta sería: ¿puede el pensamiento volverse consciente de sí mismo y, desde esa conciencia, ponerse en un rincón determinado y actuar desde allí? Pero no, no puede hacerlo.

DS: Examinémoslo entonces desde otro ángulo. Si deseo clavar un clavo en la pared necesito un martillo y golpear el clavo. Si quiero ir en un bote remando, me es imprescindible el remo y remar con él. ¿Qué le sucede al pensamiento? El pensamiento no se ve a sí mismo de ese modo. En otras palabras el pensamiento tiene la misma función que el clavo para el martillo o el remo para el bote. ¿Qué pasa si, por el contrario, se arroja un papel mayor que el que se supone le corresponde? Usted estaba diciendo que el pensamiento posee una función limitada.

K: No, señor. La pregunta es ésta: ¿puede el pensamiento ser consciente de su propia limitación?

RD: ¿Puede el pensamiento, de forma intelectual, pensar que es limitado?

K: Eso no es más que otro pensamiento que dice «soy limitado». Salgamos de esto por un momento. ¿Puede su conciencia volverse consciente de sí misma?

PJ: ¿Qué diferencia hay entre el pensamiento consciente de sí mismo o la conciencia consciente de sí misma? ¿Tiene la conciencia capacidad de reflejarse a sí misma?

K: ¿Tiene la conciencia la capacidad de observarse a sí misma, no de reflejarse a sí misma? ¿Existe en la conciencia un ver, u otro elemento, que se observa a sí mismo como es? Es muy importante descubrir si existe la observación. ¿Hay un observador que observa o sólo hay pura observación?

PKS: Si la conciencia puede observarse a sí misma, creo que entonces estamos introduciendo una dualidad dentro de la propia conciencia.

K: Señor, la conciencia está llena de dualidad; hago, no hago, no debo, miedo, coraje... todo eso es la conciencia. Por eso es tan difícil. Yo digo una cosa, usted otra, jamás coincidimos.

MZ: ¿Estamos admitiendo que el pensamiento es capaz de reconocer un hecho?

K: No.

SP: ¿Es la atención de la conciencia parte de esa misma conciencia?

K: Me gustaría discutirlo. ¿Existe la observación sin el observador? Porque si eso es así, entonces tal observación actúa sobre la totalidad de la conciencia. Es importante investigar este tema de la observación. Estamos pasando por alto algo muy importante, que sólo existe la observación, no el observador.

DS: Si sé que hay observación sin el observador, ya he introducido un observador.

K: ¿Por qué no hay observación pura? Porque usted está introduciendo un observador en la observación. Por tanto, ¿quién es el observador? ¿Estoy metiendo al observador en la observación? Lo que yo digo es: en tanto existe un observador distinto de su observación y de lo que es observado, tiene que haber dualidad. Puesto que la mayoría de nosotros observamos con el observador, tenemos que examinar qué es el observador. Quiero llegar a un punto en que pueda llevarlo a la práctica en mi vida diaria. ¿Cómo puedo observar sin el observador? ¿Soy capaz de observar mis acciones, a mi esposa, a mi marido, a mis hijos, toda la tradición cultural sin el observador? ¿Quién es ese observador al que concedemos tanta importancia?

PKS: Señor, usted parece estar aceptando dogmáticamente la distinción entre el observador y la observación, no obstante exista un observador aparte de la observación.

K: No, yo he dicho que hemos establecido esto en nuestra vida diaria, el observador: *«Yo observo», «Yo miro», «Mi opinión...»*, etc. De esta manera hemos ido construyendo por generaciones la idea de que el observador es alguien diferente de aquello que es observado. Yo miro esa casa y, naturalmente, ella es distinta de mí, del observador.

PKS: El objeto es distinto del observador, pero la observación no lo es.

K: Estoy llegando a eso. Existe una observación de esa cosa llamada árbol. Existe una observación y yo digo que eso es un árbol, etc. Ahora bien, estamos hablando de la observación psicológica. En esa observación hay dualidad: yo y la cosa que observo. Es el observador el que establece esa distinción. Ahora bien, ¿qué es el observador?

SP: Es el conjunto de experiencias e identificaciones. El observador tiene muchos niveles.

K: Es decir, el conocimiento, el pasado; el pasado que es acumulación de conocimiento, la experiencia de la humanidad, el sentimiento racial, no racial, etc. El observador es el pasado.

AP: Con un agregado: el observador es el pasado, más la sensación de continuidad.

K: La continuidad es el observador, que es el pasado encontrándose con el presente, modificándose a sí mismo y continuando el presente.

San: El observador tiene profundidades que son muy difíciles de penetrar.

K: Yo no lo creo así. Sé que el observador tiene profundidad, la profundidad del conocimiento de siglos.

PJ: La naturaleza del observador es el campo de la conciencia. ¿Cuál es la totalidad del observador, la totalidad de la conciencia?

K: Usted habló de la totalidad de la conciencia y si puede haber una observación sin el observador. Ahora bien, mientras usted dice que en el observador hay profundidades, yo afirmo que el observador mismo es el campo de la conciencia. La totalidad del observador es, en sí mismo, el campo de observación. Usted puede ampliar los límites de ese observador hasta el infinito.

Mire, Pupulji, la cosa es muy sencilla: ¿puedo observar a mi esposa o mi marido, sin todo lo que he acumulado a lo largo de mis veinte años de vida con ella o él?

PJ: Yo diría que sí.

K: Puede ser que usted esté sólo consintiendo. Pero no hemos llegado a ese punto. ¿Puedo observar a mi esposa o a mi marido, con quien he vivido y acerca del cual, en el transcurso de estos veinte años, he acumulado conocimiento, al igual que ella ha hecho conmigo, puedo observarla sin el conocimiento acumulado?

San: Siendo así, no es posible.

K: El observador es el pasado, ya sea la totalidad de la conciencia, con su infinita profundidad, etc. ¿Puede observar a su esposa, a su marido, como si estuviera viendo a un ser humano por primera vez? De ser así, cambia toda su relación.

SP: Existe una dificultad. Hay ocasiones en las que uno puede observar a un marido o un amigo sin ningún movimiento del pasado. Entonces, uno ve que es posible ver de esa manera. Pero la dificultad se presenta cuando usted dice que cambia para siempre toda la relación.

K: De acuerdo. ¿Nos hemos comunicado que el observador, que es el pasado, y por lo tanto sujeto al tiempo, es el que crea la distinción entre él y su esposa el dominarla, el presionarla? El pasado está siempre actuando. Por ello su relación con ella no está basada en el afecto ni en el amor, sino en el pasado.

SP: Nosotros sentimos afecto.

K: Yo cuestiono eso. ¿Podemos sentir afecto si el pasado está funcionando?

San: Sólo hay una salida.

K: Yo no estoy buscando una salida. Lo que quiero es entender el problema en el que vivo. No hay salida. Todo lo que debe preocuparme es cómo tengo que enfocar un problema, el enfoque me llevará a la comprensión del mismo.

PKS: Entonces surge la pregunta: ¿puede el observador observar el pasado?

K: Eso constituye el ego, el «yo», el «mi».

PJ: Usted pregunta: ¿puede el observador observar el pasado? Esa es la naturaleza esencial de la investigación. ¿Es posible para una observación estar allí sin observador?

San: ¿Cómo podríamos formular la pregunta? Primero: ¿Puede usted observar sin la carga del pasado? Segundo: ¿Puede haber una observación sin observador? Encuentro que existe una gran diferencia entre las dos.

K: Señor, ése es el problema con todos nosotros. ¿Puedo observar algo sin toda la carga del pasado? Porque si es posible observar totalmente, entonces esa observación no está sujeta al tiempo, no es una continuidad. En el momento en que usted hace esto, ¿no emprende una nueva forma de existencia algo completamente irrevocable?

PJ: ¿Cómo es posible eso?

SP: ¿Qué es lo que hace la mente en ese punto? ¿Qué puede ella hacer? No hay movimiento del pensamiento.

K: Por eso estoy investigando en el proceso de observar al observador. El observador es el pasado. ¿Puede el observador ver el movimiento del pasado a medida que éste actúa? ¿Existe una observación del pasado, del dolor, por ejemplo? ¿Existe una observación del movimiento del dolor, el ciclo completo psicológicamente, biológicamente, físicamente, etc., ese dolor que incluye resistencia, agonía, sufrimiento y todo lo demás? ¿Puede existir una observación de tal dolor, y que esa observación relate la historia de ese dolor, revelándose a sí mismo? ¿Es eso impracticable?

SP: De nuevo estamos teniendo una visión fragmentaria de la totalidad.

DS: Todo cuanto vemos, de alguna forma, es la acción del observador. Por tanto las preguntas surgen de su propia condición.

K: Si yo le afirmo a usted un hecho tan simple como que el amor no pertenece al tiempo, en ese preciso momento termina la dualidad, el observador, todo. Entonces, ¿qué es una vida religiosa? Evidentemente, todo lo que funciona en nombre de la religión -todos los rituales, la *pujas*, los dioses- no es religión. ¿Qué será entonces? Todo eso es desechado, lo que significa desecharse usted mismo, desechar el «yo». Por tanto la esencia de la religión es la total ausencia del «mí», del «yo».

San: ¿Qué entiende usted por el yo? ¿Es el ego?

K: Ego, que significa mis características, mis deseos, mis miedos.

San: ¿Pero no es el mecanismo de la observación... un instrumento para observar?

AP: ¿Aceptaría usted que le dijera que el yo es sólo un adhesivo, que tiene la propiedad de hacer que las cosas se peguen?

K: La descripción no es el yo. Quiero ver qué es el yo. ¿Puede ser eliminado? ¿Puedo librarme de los celos, de la ira?

En la medida en que eso esté presente -el miedo a esto o aquello- careceré de una mente religiosa. Puedo aparentar ser religioso yendo a un templo. Uno tiene que darse cuenta de que es egoísta. El yo es celos, envidia, codicia, autoridad, poder, posición, dominio, apego. Acabe con él. ¿Puede usted no tener ego, vivir sin él y seguir en este mundo? ¿Es eso lo que preguntaba?

San: No exactamente. Nos quedamos en que la solución de todos los problemas consiste en parar el pensamiento, detener todo el proceso del pensamiento. Sería más provechoso si encontrásemos una técnica para ello.

K: Señor, la palabra «técnica» significa práctica, una continua repetición que convierte a la mente en algo mecánico. Y una mente así no puede tener amor. Por favor, observe que cualquier sistema tornará mecánica a la mente. Si ve esto de forma intelectual, trate de ir todavía más lejos. Disponemos de infinidad de sistemas, pero nadie ha llegado a nada con ellos.

DS: El hecho es que hemos estado hablando de esto muchas voces. Inevitablemente la pregunta es: ¿existe un sistema? En la propia naturaleza del observador surgen las preguntas: ¿cómo puedo ser religioso, cómo puedo ser altruista, cómo puedo ser esto o aquello? Todo el mundo desea conseguir otra droga; todos tratan de llegar allí.

K: Sí señor, todos desean ser alguna cosa. Todo el mundo está haciendo algo. Por eso cuanto yo digo es: comiencen desde donde están.

DS: ¿Insiste usted en ello?

K: Sí.

DS: Pero usted habla de ser altruista.

MZ: La envidia, los celos y todo eso es donde uno está.

DS: En todo lo que él ha dicho subyace la sutil sugerencia de que uno puede liberarse de los celos, de la envidia.

K: No, señor, esa es su comprensión, bastante mal interpretada. Yo digo: comience cerca. Porque si usted conoce la totalidad de la historia del hombre, que es usted, ella se termina.

DS: Usted no la cambia.

K: Es un libro, un libro extenso, y yo lo leo. No estoy tratando de cambiarlo. Yo deseo leer la historia completa instantáneamente.

SP: ¿Cómo puede leer sin un movimiento en el tiempo?

K: Sólo deseo conocer todo el contenido de mí mismo. La totalidad de mi conciencia es su contenido; y yo estoy investigando. Usted sólo puede investigar algo cuando se halla libre, cuando no existen prejuicios, creencias, conclusiones.

RD: En ese caso no existe investigación posible de la historia. La historia es el prejuicio, y usted dice «léala».

K: Al hacerlo se termina. He llegado al final del capítulo.

SP: Entonces, ¿no está verdaderamente interesado en investigar el contenido sino en pararlo?

RD: Hay gente que está buscando sistemas. De forma intelectual veo que un método, un sistema no podrá en absoluto poner fin al problema. Por eso, no busco. Ahora bien, la cuestión que se plantea es: ¿qué hago? Estoy aprendiendo y observando, pero el medio del que me valgo sigue siendo el intelecto. Y yo estoy sentado, observando con usted. El medio, la herramienta, que es la investigación a través del conocimiento, resulta inadecuada. Lo veo ahora y lo veo como algo muy práctico. Yo he negado los sistemas, he negado la práctica. ¿Dónde estoy?

K: Si usted ha apartado los sistemas y las prácticas, ¿cuál es la calidad de su mente?

RD: Es inquirir, investigar.

K: No está contestando a mi pregunta. ¿Cuál es el estado de su mente cuando ha abandonado los sistemas? Miren, señores: ustedes han visto algo falso y no quieren saber nada más. Han prescindido de los sistemas. ¿Por qué lo han hecho? Porque han visto, lógicamente, que son algo completamente necio. ¿Qué significa eso? Que su mente se ha vuelto más aguda, más inteligente. Y esa inteligencia va a observar, a prescindir de todo lo que es falso. Esa inteligencia puede ver de forma fragmentaria o total. Cuando usted prescinde de algo falso, su mente se vuelve más ligera. Es como escalar una montaña, arrojando aquello que no necesita. Su

mente se vuelve muy, muy clara. Y, por tanto, tiene la capacidad de percibir lo que es verdadero y lo que es falso.

Descarte todo lo que es falso, es decir, todo lo que ha elucubrado el pensamiento. Entonces la mente carece de ilusiones. Señor, ése es el libro completo; yo no estoy leyendo más que el libro. Empecé por el primer capítulo que dice: esté atento a sus sentidos. Y el siguiente: los seres humanos utilizan sus sentidos de forma parcial, exagerando la función de uno y negando la de otros. El tercer capítulo dice: compruebe que pueden funcionar todos los sentidos, lo que quiere decir que no existe ningún centro para una función sensorial específica. Y el capítulo cuarto, etc. No voy a leer el libro por usted. Léalo y explore la naturaleza de una vida religiosa.

Madrás, 4 de enero de 1979

5. LA COMPRENSIÓN PROFUNDA EN LA REGENERACIÓN

Sunanda Patwardhan: El siglo actual es testigo de los tremendos avances en la tecnología y de la expansión de las fronteras del conocimiento; sin embargo, no parece que esto nos lleve a una sociedad mejor o a la felicidad del hombre. Hay gente seria en todo el mundo que se cuestiona, cada día más, el papel que juegan la tecnología y el conocimiento en la sociedad. Es en este contexto, de los valores culturales y de la conciencia humana, en el que tenemos que buscar los fundamentos de la regeneración y del progreso del hombre. Ya no puede considerarse por más tiempo a la humanidad como una entidad en masa. Aunque nos encontremos en Madrás, que es sólo una parcela, un rincón, de este viejo y gran planeta Tierra, pienso que nuestra perspectiva y acercamiento a los problemas deberían tener una dimensión global.

AP: La sociedad moderna se desarrolló durante los últimos doscientos años. Tiene ciertos postulados claros, tales como que los problemas que afectan a la sociedad humana surgen de la falta de recursos materiales, de la pobreza, la enfermedad, la suciedad; y que tales problemas pueden remediarse controlando las circunstancias materiales. Este punto de vista persiste en la mente de los hombres, especialmente en países como la India, en los que existe tanta pobreza. Del mismo modo, los modelos institucionales de propiedad de los bienes y recursos sociales han sido considerados como uno de los factores más importantes del desorden social. Cada vez es más obvio que tales postulados son una fácil y exagerada simplificación. La mala utilización de los recursos es un peligro para la supervivencia humana. El empleo criminal de los avances científicos y tecnológicos en la producción de armas letales, atómicas y de otros tipos, así como la contaminación, constituyen riesgos graves para la supervivencia humana. La ciencia y la tecnología no tienen por sí mismas capacidad de defensa contra su mal uso. De manera similar la evolución de los acontecimientos en el mundo comunista, pone claramente de manifiesto el ingenuo optimismo de que los cambios en los modelos de propiedad conducirán automáticamente a la creación de una sociedad de hombres libres e iguales.

Los dioses de mi generación fueron el marxismo y la ciencia, pero han errado al no prevenir la crisis en la que se encuentra atrapada la sociedad humana. Actualmente, nos cuestionamos la validez de que el crecimiento sin restricciones del producto bruto interno sea un indicio de bienestar económico. Las crisis del petróleo y de la energía han tenido gran peso en este escrutinio.

Surge una cuestión más profunda acerca de si el incremento mismo del conocimiento no es igualmente irrelevante en cuanto a la difícil situación del hombre moderno. El hombre está encadenado a una visión fragmentada del desarrollo humano, lo cual agrava la crisis. Por eso nos estamos alejando una vez más de la periferia tratando de explorar si la conciencia del hombre es capaz de una regeneración radical que haga posible una nueva perspectiva y relaciones sanas y humanas. Necesitamos ir más allá de nuestros actuales recursos de conocimientos para toparnos con esa sabiduría que es también compasión. Mientras sigamos considerando al ego como una entidad semipermanente, parece que le hemos cerrado la puerta al amor y que vivimos en el campo de las aproximaciones.

La regeneración del hombre en la sociedad está ligada al problema del autoconocimiento. Ahora nos damos cuenta de que no es posible ninguna solución fuera de una perspectiva social.

PJ: ¿Podemos indicar las presiones, los desafíos que enfrenta hoy el hombre, interna y externamente? No hay respuesta al problema de la autoregeneración a menos que el hombre comprenda el sentido de la condición humana. ¿Llega esta comprensión a través del conocimiento, del proceso tecnológico? ¿En qué dirección busca el hombre? Yo sugeriría, entonces, que la única manera de poner de manifiesto la naturaleza de nuestro

pensamiento es a través de la discusión y el diálogo. Así no sólo arrojaríamos luz a la difícil situación, sino que también encontraríamos la solución.

Ivan Illich: Una de nuestras preocupaciones en los últimos diez años, ha sido que un desafío que comenzó siendo tan sólo regional ha llegado a ser mundial. Por ejemplo, la necesidad de buscar felicidad, paz, iluminación y satisfacción mediante la aceptación de límites; y una austeridad, una renunciación, que antes podían considerarse principalmente como una tarea personal para individuos de ciertas culturas, basada en sus convicciones personales, se está convirtiendo en la condición absolutamente necesaria para la supervivencia. Su necesidad puede verificarse operativamente, demostrarse científicamente.

Nos hemos reunido aquí, procedentes de culturas y tradiciones muy diferentes. Durante la última generación, hemos asumido -una nación tras otra, un grupo representativo tras otro, ya se trate de partidos políticos o de profesionales de la medicina y la enseñanza- como objetivos de obligación pública, ciertos conceptos que no existían cuando yo nací, hace apenas cincuenta años. El progreso, el desarrollo, en el sentido en que nosotros empleamos hoy estos términos, son conceptos posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Crecimiento económico, producto bruto interno, son palabras todavía difíciles de comprender para los más viejos. Progreso, crecimiento, desarrollo, han llegado a entenderse básicamente como la sustitución de cosas que la gente hacía anteriormente por sí misma. El valor de uso está siendo sustituido por la mercancía. En este proceso, la política se ha convertido, principalmente, en la preocupación por facilitar a todo el mundo la misma cantidad de mercancías. La protección equitativa del poder de las personas y la capacidad para construir, para hacer cosas por sí mismas, para ser autónomas; la lucha por la libertad de producción, como opuesta a los derechos de producción, han sido casi olvidadas, hundidas, convertidas en imposible por los diversos sistemas en que vivimos.

Si, como usted dice, Pupulji, existe un entramado, una herramienta analítica, una manera de observar la peculiar mutación a la que nos enfrentamos, yo propondría lo siguiente: Durante cien años -y de modo más intenso durante los últimos treinta- se concibió el progreso como un enriquecimiento que, inevitablemente, destruyó aquellas condiciones ambientales que hicieron posible la autonomía. En mi opinión, ésta es la verdadera destrucción ambiental, más profunda incluso que la destrucción del entorno físico por medio de venenos, del uso excesivo y agresivo de los recursos de la tierra. Es la destrucción en el entorno de las condiciones sociales, físicas y mentales, que hacen posible la autonomía. Cuando se vive en una gran ciudad, en cualquier parte del mundo, cosas tan simples como dar a luz o morir de manera autónoma, se convierten en imposibles. La vivienda, el ritmo de vida, no están preparados para eso. La gente ha perdido incluso la destreza básica que tendría cualquier partera o cualquier otro ser humano que viviera de cerca la muerte de su prójimo.

A la mayor parte de nosotros -a menos que tengamos la suerte de vivir en los suburbios de Benarés o en los campos de la India- no se nos permite morir. Estoy utilizando el término transitivo «morir». Dejaremos de existir por causa de la intervención de que lo yo llamaría la «Seguridad Social». No es asesinar, pero el hombre se convierte en un vegetal para beneficio de un hospital. El ritmo de este desarrollo es el de una sociedad codiciosa y acaparadora, que ha conducido a los hombres a creer que las técnicas modernas requieren una sociedad de ese tipo, donde el progreso técnico significa la incorporación de nuevos inventos al proceso de producción de mercancías. Los libros impresos son herramientas para los profesores; los cojinetes son medios para acelerar los vehículos motorizados, incluso hasta el punto en que el automóvil empuja a la bicicleta fuera de la carretera.

Ahora bien, es una ilusión creer que el progreso técnico puede ser empleado para lograr una sociedad moderna con un valor de uso intensivo. En una sociedad de mercancías intensivas, el centro de la economía lo ocupan los bienes que pueden ser producidos por máquinas. Lo que la gente puede hacer por sí misma se permite sólo marginalmente, y es tolerado en tanto no interfiera en el proceso de enriquecimiento; en una sociedad en la que invertimos este intensivo valor de uso y nos modernizamos, damos la bienvenida a los dispositivos técnicos sólo cuando incrementan la capacidad de la gente para generar valores de uso que no están destinados a los mercados; y consideramos las mercancías como muy valiosas tan sólo cuando incrementamos la capacidad de la gente para fabricar o hacer cosas por sí mismas. En este tipo de sociedad en que vivimos, la producción legítima resulta ser, abrumadoramente, el resultado del empleo. Yo compro parte de su tiempo y de su energía, pago por ello, y con eso logro que usted trabaje bajo mi dirección. Ahora, en una sociedad regido por el valor de uso, lo cierto podría ser exactamente lo contrario. Además, el trabajo debería tener las mismas posibilidades de acceso a las herramientas y oportunidades para fabricar o hacer cosas, sin necesidad de ser un asalariado. Cualquier empleo debería considerarse como una condición necesaria.

¿Cómo experimentamos lo que significa ser humano? Resumiendo una revolución parecida ocurrida en el periodo más tenebroso de la Edad Media en Europa, mi profesor, Lerner, señala tres conceptos de revolución, de viraje total: el primero, que regresa a la Edad de Oro y luego vuelve a empezar; el segundo, la transformación de este mundo en una Edad de Oro; y el tercero, la visión organizadora. Lerner elaboró cuidadosamente estas tres ideas, y afirmó que en el siglo sexto o séptimo surgió un cuarto punto de vista debido a la conjunción del mensaje cristiano y la tradición monástica que desde Oriente llegó a Europa, y que aseguró que cada hombre es responsable de su propia revolución. Afirmó también que el único camino para la transformación del mundo es el de la transformación de cada hombre, guiado principalmente por la idea de virtud básica. La primera virtud que hay que cultivar en el proceso de la verdadera revolución es la austeridad o pobreza de espíritu. Un filósofo del siglo XIII definió la austeridad como la parte específica de la virtud del equilibrio o de la prudencia, que es la base de la amistad, porque no elimina todos los placeres sino solamente los placeres o cosas que podrían interponerse entre tú y yo o los que nos distraen a cada uno del otro. Por consiguiente, la austeridad es la condición básica para aquel que desea lograr el equilibrio de un modo elegante y alegre.

K: ¿Puedo añadir algo a lo que ha dicho el Dr. Illich? Sólo agregar, no contradecir. Pienso que la mayor parte de la gente, de la gente que piensa, ha rechazado toda forma de sistema, de institución; ya no confían más en el comunismo, el socialismo, el liberalismo, la izquierda, la derecha, política o religiosamente. Creo que el hombre ha llegado a un punto en el que siente que es necesario tener una mente nueva, una nueva cualidad mental, y estoy seguro de que el Dr. Illich tiene la misma sensación. Cuando digo mente quiero decir las actividades de la conciencia del cerebro, la percepción sensorial y la inteligencia. ¿Es posible que el hombre llegue a tener una mente nueva antes de autodestruirse completamente? Ésta es la cuestión más importante que se está planteando la gente más seria y reflexiva. Se ha desechado por completo la idea de que algún sistema, institución, dogma o creencia religiosa va a salvar al hombre; y uno pide, exige una revolución que ha de ser no sólo sociológica, sino también interna, con claridad y compasión. ¿Es posible que los seres humanos desarrollen una mente de un tipo totalmente distinto?

PKS: La crisis de la conciencia es, a mi modo de ver, un fenómeno recurrente a lo largo de la historia. Por eso yo pienso que hay que contemplarla desde un punto de vista genético. Resulta posible encontrar un modelo general en esta crisis. Una forma es la del hombre contra la naturaleza, el hombre sintiéndose extraño en un mundo que quizás percibe como hostil. De ahí que el hombre tenga que luchar contra las fuerzas de la naturaleza, lo que le conduce a una crisis en su espíritu. Otra de las formas es mucho más profunda y quizás de mayor significación para la historia de la humanidad, es la del hombre contra el hombre. Esta forma surge porque el hombre considera a los otros hombres como fenómenos objetivos y, por consiguiente, extraños. Es decir, un individuo representa un peligro, una amenaza, un reto para su propia seguridad e integridad. El tercer aspecto de esta crisis es el del hombre contra sí mismo. No sabe cuál es la inspiración de su propia vida, mente, pensamiento. Muy a menudo, en su corazón se libra una batalla; hay un diálogo entre el bien y el mal, entre lo moral y lo inmoral, lo progresivo y lo regresivo, lo civilizado y lo incivilizado, lo rutinario y lo inspirado. Desde mi punto de vista, la solución está en el corazón del hombre, lo que nos conduce de vuelta a la conciencia. Ahora, el análisis se convierte en algo interno: realmente, desde el punto de vista de la India, ha habido un tiempo en el que la introspección espiritual -*aavritta chakshu*- constituyó una actitud progresiva contra lo externo, en que la objetivación cede su sitio al examen.

Nandishwara Thero: ¿Resulta posible encontrar la solución desde las teorías del conocimiento o el conocimiento debería surgir desde el interior?

K: ¿Estamos manteniendo un diálogo teórico o una abstracción?

II: Creo que lo que ha sido dicho es el meollo del asunto. Tenemos gurús industrializados y, por lo tanto, la mente de un porcentaje muy alto de gente está industrializada. El conocimiento es considerado como competencia, información, algo de valor. En Occidente, el mayor cuerpo profesional está formado por los burócratas autoelegidos, con funciones de gurú, llamados pedagogos, en cuyos poderes latentes la gente tiene miedo de confiar. No creo que haya existido otra época en la que la gente de todo el mundo con deseo de confiar en sus poderes latentes, haya sido tan reprimida.

K: Sí, señor, lo sé. Sin embargo, mantengo mi interrogante de si estamos en un diálogo sobre teorías o sobre realidades, entendiendo por realidad lo que está ocurriendo ahora, no sólo exteriormente sino también dentro de nosotros mismo. ¿A qué nivel estamos dialogando, teórico, filosófico o en relación a nuestra existencia cotidiana, nuestras relaciones de unos con otros y con nuestra actividad diaria?

Hablando de la conciencia, ¿somos nosotros individuos? Los seres humanos están fragmentados. ¿Tenemos conciencia de lo que es común a todos: cada hombre pasando por sufrimiento, agonía, soledad, a lo largo de su existencia? ¿No es ésa la conciencia universal? Me parece que nuestra conciencia es la conciencia de todos los hombres, porque cada ser humano pasa por el temor, la ansiedad, etc. De este modo, nuestra conciencia es la conciencia del mundo. Por consiguiente, yo soy el mundo y el mundo soy yo; yo no soy un individuo. No somos individuos en el sentido real de la palabra. Para mí, la idea de individualidad no existe. En teoría hablamos de individuos. Esto suena maravilloso pero, realmente, ¿somos individuos o máquinas repetitivas? Cuando nos observamos a nosotros mismos, con profundidad, seriamente, ¿somos individuos? Si se me permite decirlo, o bien discutimos en abstracto, teóricamente, o nos interesa la revolución, una revolución psicológica. Una revolución, una mutación, un cambio profundo y radical del hombre yace en su propia conciencia. ¿Puede transformarse esa conciencia? Esta es la verdadera cuestión.

PJ: Si habla usted del verdadero estado actual, cada uno de nosotros vemos en nuestro interior una conciencia individual separada de la conciencia de los otros. Debemos empezar con lo que hay realmente. Y cuando hablamos de crisis en la sociedad y en el hombre, dándole un sentido intercambiable, nos percatamos de que somos sociedad. Y entonces surge el problema: ¿cómo llega uno a darse cuenta de si es un individuo o no? ¿Cómo procede? ¿Procede uno desde el conocimiento o desde la negación del conocimiento? Y si se da esta negación del conocimiento, ¿cuáles son los instrumentos necesarios para tal negación?

K: Uno tiene que preguntarse de qué está hecha su conciencia, cuál es su contenido.

PKS: ¿Cuando usted habla de conciencia individual se está refiriendo a la mente individual?

K: No señor, yo pregunto qué es la conciencia de uno. Aparentemente existe una crisis profunda en esa conciencia. O está dormida, presionada o, como dice el Dr. Illich, está totalmente industrializada por la industrialización de los gurús, de tal manera que no existimos, simplemente sobrevivimos. Me gustaría preguntar, ¿es uno consciente de su conciencia total, no parcial, no fragmentaria, sino de la totalidad de su propia conciencia, es decir, del resultado de la sociedad, de la cultura, del apellido familiar? Y, ¿cuál es el origen de todo pensamiento? Ese puede ser el principio de nuestra conciencia.

¿Qué es mi conciencia? Mi conciencia está integrada por la cultura, las ideas, las tradiciones, la propaganda, etc. El contenido compone la conciencia. Sin contenido no hay conciencia y si la hay, es en una dimensión totalmente diferente; y uno solamente puede aprehender o encontrarse con esa conciencia, cuando se elimina el contenido. Por eso hay que ser muy claro acerca de lo que se está discutiendo: si se está discutiendo teóricamente, o bien, asumiendo la propia conciencia e investigándola. Ese es el desafío.

NT: ¿Es la conciencia parte de nuestra experiencia?

K: Totalmente.

MT: Si es parte de nuestra experiencia, ¿no es individualista?

K: ¿Es individual su experiencia?

NT: La experiencia afecta sólo a uno mismo.

K: ¿Cuál es para usted el significado de la palabra «experiencia»?

NT: Experimentar es sentir, es sentimiento.

J: No. El contenido, la estructura, el significado semántico de esa palabra es «pasar por». Pero nosotros «pasamos por» y transformamos aquello por lo cual hemos pasado en conocimiento.

NT: ¿Este «pasar por» es individualista o no?

K: ¿Es individualista experimentar? Si soy hindú, budista o cristiano, experimento aquello que me han dicho. Eso no es individualidad. Si soy un devoto católico ortodoxo tengo la experiencia de la Virgen María y pienso que es mi experiencia personal; sin embargo, no es así, es el resultado de dos mil años de propaganda.

SP: Usted parece sugerir que la propia palabra quiere decir indivisible y también por ese motivo, que cualquier experiencia es la negación de la individualidad.

K: Yo no he dicho eso.

SP: Pero se sobreentiende. Cualquier experiencia, personal o colectiva, tanto dentro de la conciencia colectiva como de la personal y la multiplicidad de experiencias reunidas, crean el sentimiento de individualidad de cada ser humano. Esto no se puede negar.

K: Por supuesto. Pero déjeme que le pregunte, ¿cuál es la función del cerebro?

II: Sin embargo, ¿consideraría usted irrespetuoso que usara el nombre en inglés y dijera que tengo conocimiento de Krishnamurti? Tengo conocimiento de usted y, sin embargo, no le conozco.

K: ¿Puedo en modo alguno decir «le conozco»? Cuando empleamos la palabra «conocimiento», la utilizamos de modos muy distintos y de maneras muy complicadas. Yo la estoy usando de una manera muy simple. Le conozco, le reconozco, porque le vi el año pasado. Sin embargo, ¿conozco íntimamente a mi mujer? He dormido con ella, ella ha dado a luz mis hijos, pero ¿la conozco realmente? Es decir, no la conozco porque tengo una imagen de ella. He creado toda clase de imágenes sensoriales de carácter sexual y esas imágenes me impiden conocerla, aunque físicamente tenga una gran intimidad con ella. Por ese motivo, nunca puedo decirme que conozco a alguien. Pienso que eso es un sacrilegio, un atrevimiento. Yo le conozco a usted desde el momento en que no tengo barreras, ni imágenes suyas como individuo, como Doctor en Lingüística. Por eso, si me acerco a usted con un sentimiento de compasión, en el más profundo sentido de la palabra, no hay de verdad conocimiento, sino solamente compartir.

II: Del modo como se emplea aquí la palabra «compasión», tengo que aceptarlo.

K: Compasión significa pasión por todo.

AP: ¿Pero nos conocemos a nosotros mismos? Esa es la cuestión fundamental.

K: Exactamente. ¿Nos conocemos a nosotros mismos? ¿Y cómo nos conocemos? ¿Cuál es la manera de conocernos a nosotros mismos?

AP: El problema radica en nuestra incapacidad para conocernos directamente y resolverlo con una respuesta compasiva. Cuando contemplo un ciclón en Andhra Pradesh me siento involucrado personalmente porque está ocurriendo en el estado en el que vivo. Cuando leo algo sobre un ciclón en Bangladesh, para mí no es más que una noticia. De manera que cuando decimos una palabra, en realidad no tenemos ninguna experiencia. Realmente, esto forma parte del proceso de alienación, entendiendo por alienación el hecho de no conocernos a nosotros mismos. Debido a que no nos conocemos, nuestra relación con el mundo es también más distante.

PJ: Déjeme plantearlo de esta manera. ¿Es cuestión de aprender cuáles son los instrumentos para el aprendizaje? Los instrumentos del conocimiento más profundamente consolidados son ver, escuchar, sentir y aprender. Indagar en el significado de los instrumentos mismos puede arrojar algo de luz, no sólo sobre su propia naturaleza, sino también acerca de la manera en que dichos instrumentos han sido corrompidos para bloquear su verdadera función.

K: ¿Estaría usted de acuerdo con que en lugar de emplear la conciencia como un nombre, la use como un movimiento del tiempo?

II: Lo aceptaría como base de discusión, pero entonces, si se me permite decirlo, viviría en un mundo en el que vería una maravillosa puesta de sol como si fuera una postal. He realizado un estudio completo sobre la utilización de las palabras. He encontrado que una de cada diez palabras de las que oye una persona, es oída como miembro de un grupo, como público. Las nueve palabras restantes se las dijeron o las oyó mientras se las decían a otros. Actualmente, por ejemplo, nueve de cada diez palabras que oye la gente joven son, de acuerdo con este estudio, palabras que han sido programadas y solamente una es personal. Recientemente he oído que una señora escribió que se atribuía el mérito de 19 horas de conciencia. Sólo estoy diciendo que, en esta cultura en la que vivo, todo se ha industrializado. Es una forma de educación aditiva.

PJ: Este es, en realidad, el problema del conocimiento: el proceso aditivo.

II: El peligro del conocimiento, no como una corriente sino como proceso aditivo, es que me estandariza.

K: ¿Cuál es la relación entre conciencia y pensamiento? ¿Cuál es el principio del pensamiento? ¿Cómo nace? ¿De qué fuente brota el pensamiento? La percepción, la sensación, el contacto, luego el pensamiento, el deseo y la imaginación están involucrados en esto. Ese es el origen del deseo. Por consiguiente, ¿es ese el origen, el principio, el movimiento del pensamiento?

PJ: ¿No es el pensamiento la reacción al desafío?

K: Sí. Si percibo el desafío, si soy consciente del desafío. Si no soy consciente, no hay desafío.

PJ: ¿Cuál es la reacción frente al desafío?

K: La memoria reacciona.

RB: Sin embargo, para que el pensamiento tenga conciencia de sí mismo como una trampa, ¿es necesario ver su origen?

K: Sí. Y entonces usted sólo registra lo que es absolutamente necesario, y no las estructuras psicológicas. ¿Por qué tendría yo que registrar sus halagos o sus insultos? Sin embargo, lo hago. Este registro enfatiza el ego.

SP: ¿Cuál es el estado de la mente en el que no se produce el registro?

K: Ve usted, ésa es una cuestión teórica.

SP: No. Es un problema real, pues de lo contrario caería en una trampa. Hay una respuesta de la memoria y la propia memoria está registrada, incluso antes de que tenga conciencia.

K: Entonces, usted está actuando sobre la base de recompensas y castigos.

RB: Registrar como hábito prolongado es instantáneo. ¿Cómo podríamos aprender a disminuir la velocidad de todo el proceso?

K: ¿Ha intentado usted alguna vez anotar objetivamente todos los pensamientos, no sólo los que son agradables o desagradables -no me gusta ese hombre, me gusta esa mujer- sino todo el conjunto? Si lo hace se dará cuenta de que puede disminuir enormemente la velocidad del pensamiento. Mi pregunta es ¿por qué registramos psicológicamente? ¿Es posible registrar sólo lo que es absolutamente necesario en lo físico y no construir la psique por medio del registro?

II: Yo sólo sé que al envejecer y trabajando en ello uno puede reducir registros.

K: Pero eso no tiene nada que ver con la edad...

II: Tiene que ver con la vida.

K: Lo que significa que es un «proceso» lento. Me opongo a eso.

II: Es todo lo que sé. En ocasiones se tiene la experiencia de un destello, que le eleva a uno a otro nivel, le transforma, incluso, como el ave fénix que renace de las cenizas.

K: ¿Es posible acelerar el proceso de no registro, que no depende de edad, circunstancias, entorno, pobreza, riqueza o cultura? ¿Se puede ver, tener una repentina comprensión profunda (*insight*) de la cuestión total del registro y ponerle fin psicológicamente?

II: Corríjame si estoy equivocado. Me parece que hay multiplicidad de escuelas, grandes o pequeñas, cada una de las cuales destaca, sugiere, un cierto camino.

K: Con lo cual volvemos a los sistemas.

II: Insisto en que me corrija. Supongo que estas escuelas ofrecen un camino. Algunos de estos caminos son demasiado cortos para el nivel que determinadas personas desean alcanzar, mientras que otros son tan largos que incluso podemos abandonarlos antes de llegar a su final. Aunque no para todos, sino más bien para algunas personas éstos son de mucha ayuda en los comienzos e incluso creo que realmente ayudan en muchos casos. La sabiduría no es andar toda nuestra vida buscando o escogiendo el mejor camino, sino sencillamente usar el que cumpla el cometido que la suerte haya puesto a nuestra disposición.

K: Pero yo pregunto si es un movimiento gradual.

II: Mi escuela, mi institución, mi lenguaje, me dicen que el desarrollo de los dones del espíritu son como remansos de tranquilidad en la lucha por la virtud. En determinados momentos tenemos que luchar, practicar lo que usted ha definido como virtud. Pero llega un momento en el que surge como una lucecita y me siento aligerado de mi ayer, como si fuera para siempre. Eso no quiere decir que mi vida tenga que adoptar la misma dirección para reemprender la lucha, sino que retrocedo. Tengo el conocimiento de que hay algunas escuelas de pensamiento, que quizás son igualmente consistentes y útiles para otros, que considerarán este tema de un modo muy diferente.

K: Si se me permite decirlo así, no hay escuelas. Uno puede comprender la razón lógica y la necesidad del registro físico. Pero si uno observa claramente, si es capaz de tener una comprensión profunda de la inutilidad psicológica de registrar, se da cuenta de eso, y se acabó. Es como el pensamiento, cuando usted ve un peligro, un precipicio, éste se termina. Del mismo modo, si uno ve claramente el peligro del registro psicológico, se acaba la cuestión.

II: ¿No es posible que para algunas personas la iluminación llegue por distintos caminos? Los árabes tienen siete palabras para siete estados; para otros surge de golpe, como la salida del sol; sale el sol y ahí está.

K: No creo que sea cuestión de pocos o muchos. ¿Cómo escucha usted? Usted me ha dicho que hay escuelas, grados, y yo lo acepto. Llega otro y me dice que no es nada de eso en absoluto y yo lo rechazo debido a mi condicionamiento. Teniendo eso en cuenta, si escucho a los dos, puedo percibir claramente que en el puro acto de escuchar, he entendido las implicaciones de ambos planteamientos. ¿Entiende? El escuchar mismo me libera de ambos.

Madrás, 13 de enero de 1978

II

PJ: ¿Podríamos discutir la regeneración, su naturaleza, y si resulta esencial para el hombre? Y, si es esencial para el hombre y para la sociedad, ¿cuál es el lugar para el autoconocimiento en todo este área?

AP: Hasta ahora el tema importante de nuestra discusión ha sido establecer los límites del conocimiento. Tengo la sensación de que su relevancia en el proceso total de autoconocimiento ya ha sido remarcada en límites de crecimiento, de conocimiento.

PJ: ¿El conocimiento y sus límites dependen del autoconocimiento? El problema de la regeneración no está contenido en los límites del conocimiento; este último es sólo uno de los factores de la regeneración. El autoconocimiento también es una parte integrante. ¿Son ambos independientes?

AP: Nuestro planteamiento ha sido negar lo que parece adquirir una importante preponderancia en nuestro propio desarrollo. Adquiere la forma de la búsqueda del conocimiento, un proceso muy sutil que se basa en inhibir, distraer o distorsionar la mente de la confrontación directa.

PJ: Estamos familiarizados con el proceso aditivo. En cierto sentido, este proceso es la ampliación del campo del conocimiento. Me refiero al conocimiento como información. ¿Estamos hablando de los límites del conocimiento, independiente del autoconocimiento o regeneración?

AP: Por supuesto que no.

PKS: El problema de la regeneración del hombre está conectado, principalmente, con los límites del conocimiento. Presuponemos que el conocimiento es información, no esa clase de experiencia que es el autoconocimiento, y nos preguntamos ¿qué podemos conocer? La cuestión atañe también a los orígenes del conocimiento.

K: No sé lo que significa para usted regeneración, ¿ser hecho otra vez?, ¿ser hecho de nuevo? Estamos hablando de la transformación del hombre, de la terminación de su ansiedad -su estilo de vida, una vida que es desagradable- y, a partir de esa terminación, el nacimiento de algo nuevo. ¿Es eso lo que queremos decir con regeneración? Si es así, ¿cuál es la relación entre conocimiento y regeneración? ¿Es el conocimiento un punto fijo? ¿Es estático, aditivo? ¿Es aditivo el proceso de autoconocerse y, por eso, es causa de la regeneración? ¿Es eso lo que estamos preguntando? ¿Puede el conocimiento, que es acumulativo, probablemente infinito, originar la regeneración? Existe la comprensión de uno mismo, el «conócete a ti mismo». Los hindúes lo han dicho, los budistas, de otra manera, también lo afirman, todas las religiones lo han dicho. ¿Es aditivo ese conocerse a sí mismo? ¿Es la verdadera sustancia del yo, el conocimiento -siendo conocer la experiencia almacenada como memoria, todas las cosas que el hombre ha acumulado-? ¿Qué es lo que estamos preguntando? Podemos comenzar con la pregunta: ¿puedo conocerme a mí mismo? No según algunos filósofos sino si es posible que me conozca a mí mismo. Me gustaría examinar el verbo «conocer». El Dr. Illich señaló ayer: «tengo conocimiento de usted, pero no le conozco». Tengo conocimiento, en el sentido de que me he encontrado con usted, etc. Tengo conocimiento de usted pero, ¿puedo en modo alguno conocerlo? Del mismo modo, tengo conocimiento de mí mismo, conocimiento limitado, fragmentario, conocimiento originado en el tiempo. Sin embargo, ¿puedo conocerme a mí mismo fundamental e irrevocablemente?

RB: ¿Qué entiende usted por «irrevocablemente»?

K: Un árbol es un árbol; eso es irrevocable. Un peral nunca llegará a ser un manzano.

AP: Aquí es donde surgen mis dificultades. Incluso en relación al autoconocimiento, verbalizarlo ocupa un lugar muy importante. Dejando eso de lado, ¿tendremos capacidad para conocer cualquier cosa?

II: Me estoy haciendo la misma pregunta. El conocimiento, la súbita percepción que surge como un destello y que más tarde puede ser interpretada lógicamente, que puede ser referida en palabras, ¿es eso conocimiento en su terminología?

AP: El canal de la percepción inmediata puede no ser verbal, pero nuestro movimiento normal es percibir y nombrar, y al nombrar surge el reconocimiento y lo que llamamos conocimiento. Por eso, realmente, el nombrar tiene un papel preponderante en el conocimiento. El autoconocimiento puede estar dentro del campo de la percepción inmediata.

K: ¿Está usted preguntando si, en caso de que no haya verbalización, existe el «yo» en absoluto? Yo diría que si la verbalización no existe, la personalidad, el «yo», el ego, se acaba, llega a su término. ¿Puede haber un conocimiento de que la palabra no es la cosa? Obviamente, la palabra no es la cosa. La palabra «árbol» no es el hecho real. Por eso, ¿si no hay verbalización, qué es el hecho, qué es lo que queda? ¿Permanece la personalidad, el yo?

PJ: ¿Cómo se contesta eso?

AP: Usted ha dado un salto.

GN: Existen formas de conocimiento semejantes a la percepción inmediata (*insight*) y algunas formas de percepción inmediata que no pueden transformarse en conocimiento por medio del proceso aditivo. El camino que uno aborda es muy significativo. Algunos tipos de conocimiento tienen el sabor de la percepción inmediata, pero se reducen a conocimiento.

K: Decíamos que entendemos el significado y la importancia de la regeneración. ¿Cómo puede regenerarse el hombre, renovarse completamente a sí mismo, como un ave fénix? ¿Depende del entorno, social, económico? ¿O la regeneración, como conocimiento, no tiene ninguna relación con las presiones del entorno? Debemos penetrar en ello. Enseguida llegaremos a diferentes tipos de conocimiento. ¿Estamos de acuerdo en el significado de la regeneración como una revolución total, psicológica, profunda en el sentido de que algo nuevo nace de eso?

Entonces, ¿es el conocerse a sí mismo el factor central de la regeneración? Si eso es así, ¿cómo voy a conocerme a mí mismo sabiendo que la palabra no es la cosa, que la descripción no es lo descrito? ¿Cuál es el paso siguiente, de no existir verbalización? Si usted no verbaliza, deja aparte toda el área de la moralidad, de la ética. Las palabras han llegado a tener gran importancia para nosotros. Tomemos la palabra violencia; si no empleo la palabra y estoy libre de la verbalización, con todo su significado, ¿qué es lo que queda?

Señor, ¿por qué verbalizo? Verbalizo mi sentimiento por usted porque quiero comunicare con usted.

AP: También conmigo mismo. Este es el peligro mayor.

K: A eso voy. En primer lugar, verbalizo lo que siento para mí mismo y después para comunicarme.

AP: Aquí hay una enorme trampa que es el fenómeno de la tristeza. Veo a alguien que sufre y puedo expresarlo sin sentir compasión en mi corazón. Vivo en palabras. Por lo tanto, las palabras son mi mejor protección y, al mismo tiempo, llegan a ser una barrera para el autoconocimiento. A menos que sea capaz de habérmelas con palabras, no puedo moverme. El cerebro humano almacena imágenes, crea imágenes, símbolos, etc.

K: ¿Quiere eso decir que todas nuestras relaciones, intelectuales, sexuales, etc., entre dos seres humanos, se basan en palabras, imágenes, representaciones?

¿Existe pensamiento sin verbalización? ¿Cuando le digo a alguien «te quiero», expresan las palabras lo que siento? Las palabras no son la cosa; sin embargo, éstas, necesitan ser expresadas y utilizo las palabras como medio de comunicación. Ahora bien, nos estamos preguntando cómo puede el hombre regenerarse a sí mismo sin ninguna causa, sin ningún motivo, sin ningún influjo del ambiente, ya sea social, político, moral o religioso. Pienso que debemos dejar claro este punto y después proseguir. ¿Qué dice usted, Dr. Illich?

II: Me gustaría hacerle una pregunta. ¿Son las palabras parte del entorno?

K: Sí.

II: Por lo tanto, cuando utilizo palabras también influyo en el entorno, además de estar influenciado por él.

K: La palabra también es el entorno e influye en mi pensamiento. Si he nacido en este lugar del país en particular, todo mi desarrollo cultural, mi progreso, se basa en esta cultura. El propio lenguaje me afecta; puede llegar a ser una barrera entre usted y yo.

II: Cosas como ésas pueden destruir a dos personas.

K: Por eso, al darme cuenta de que el lenguaje puede llegar a ser una barrera, lo elimino. Se acabó. Lo empleo sólo para comunicarme.

II: ¿Hay algo en mi interior que no se vea afectado por el lenguaje del mismo modo que la respiración afecta a mi cuerpo? ¿Existe algún punto dentro de mí que el entorno no haya tocado?

K: Señor, ¿ve usted lo que está ocurriendo? Ya estamos en comunicación uno con otro. Su pregunta: «¿hay algo en este 'yo' que no se vea afectado, tocado, conformado, moldeado, por el entorno?», ya nos ha puesto en comunicación. Los hindúes dicen que hay algo. El Dr. Illich, quiere saber si en el «yo», en esta estructura existente que es el «yo», hay algún punto, algo que no esté conformado, moldeado, contaminado, sometido a presión por el entorno. Usted que es un erudito, un *pandit*, ¿cuál sería su respuesta?

PKS: Las partes que se supone que son afectadas por el lenguaje, etc., son únicamente las partes psicológicamente del «yo». Es el desarrollo empírico del ego. Pero incluso antes del desarrollo empírico del ego, debería existir una base para este desarrollo. En caso contrario, el lenguaje como entorno sería inútil. La palabra como entorno me afecta. No se origina una vez que ha sido afectada por el entorno; más bien existe ya algo que se supone que es afectado. Ahora bien, si existe algo antes de ser afectado por el entorno, ¿cuál es su carácter?, ¿puede aumentar o disminuir a causa del entorno? Si usted cree que el entorno crea el yo, la personalidad y, al mismo tiempo, presupone que existe algo anterior a la influencia del lenguaje, se está usted contradiciendo. Yo pienso que existe algo antes del entorno que lo afecta.

K: No le entiendo muy bien.

RB: El profesor Sundaram afirma que hay un sustrato, de naturaleza esencial, sobre el cual el pensamiento construye el «yo» psicológico, empírico. Por consiguiente, hay una zona que, lógicamente, no se ve afectada por el pensamiento.

K: Es decir, está usted afirmando que hay en mí, en mi existencia, en mi vida, un estado no contaminado, no moldeado. ¿Eso le satisface?

II: Acepto sus palabras, no usaré otros términos y, sin embargo, puesto que no puede ser afectado por el lenguaje, sólo puedo hablar en términos negativos. Este punto particular, algo que es luz, que lanza destellos, es algo sobre lo que todavía no hay pruebas, algo que yo pueda comprender. Y cuando hablo sobre eso, me atrevo a captarlo en una palabra. ¿Lo aceptaría usted?

K: Creo que no.

PJ: Entonces, ¿cómo exploramos esto? ¿Cómo llego a saber si un planteamiento u otro es real?

K: ¿Puedo decirlo de otra manera? Yo, incluso, no me formulo la pregunta de «¿hay algo en mí que no sea determinado por el entorno?» Todo lo que sé es que, a menos que un ser humano encuentre el origen de la regeneración, y no la idea, lo nuevo no es posible. Por eso, entonces, mi preocupación es la palabra «entorno», cultura, sociedad, todo lo que es el «yo», y yo soy el producto de todo eso. Soy el producto total de todas las influencias religiosas, psicológicas, sociales. La regeneración sólo es posible cuando terminan todas las influencias exteriores o las que yo mismo he creado como reacción. Entonces quizás pueda contestarlo. Hasta entonces sólo puedo especular. Por eso comienzo afirmando que, como ser humano, es absolutamente necesario provocar una revolución en la estructura total. No me refiero a nivel biológico, puesto que no puedo hacer que me crezca un tercer brazo; sin embargo, ¿existe alguna posibilidad de regeneración total? Usted me dice «conózcase a sí mismo», es decir, tenga conocimiento sobre sí mismo. Veo el peligro del conocimiento, conocimiento que es acumulativo, progresivo, dependiente del entorno, etc. Por lo tanto, comprendo las limitaciones del conocimiento. Me digo a mí mismo que lo he entendido. Por eso, cuando uso las palabras «conocerme a mí mismo», veo que el conocimiento, cuando es verbalizado, puede ser la causa que me impide investigar profundamente en mi propio interior. Entonces pregunto, ¿pueden mi cerebro, mi mente, toda mi estructura, estar libres de palabras?

AP: Pienso que es ahí adonde los límites del conocimiento le conducen.

K: Achyutji, creo que usted no está comprendiendo bien. Hemos dicho que el conocimiento es acumulativo. Conocerme a mí mismo puede no ser acumulativo en absoluto.

AP: La verbalización es la quintaesencia del conocimiento.

K: ¿Puedo emplear la palabra «conocimiento» cuando sea necesario y estar libre de la palabra en mi investigación?

SP: ¿Está usted diciendo que hay una investigación sin la palabra?

K: Eso es.

AP: Cuando investigamos la palabra es inevitable y, a la vez un obstáculo.

K: Evidentemente. La dificultad para el Dr. Illich es que estamos empleando un lenguaje al que él no está acostumbrado. Para nosotros conocimiento significa una cosa y para él significa alguna otra. Por eso dice que no le sigue a usted. Por lo tanto debemos establecer una comunicación lingüística, semántica.

Y, de este modo, llego al punto en el que no conozco el sustrato, los cimientos sobre los cuales «yo soy». No presupondré nada; no quiero aceptar ninguna autoridad, incluyendo mi propia esperanza. Por eso pregunto cómo investigarme a mí mismo, y cuál es el movimiento y el ímpetu necesario para «conocerme a mí mismo». No el tener conocimientos de uno mismo.

PJ: ¿Puede explicar, un poco más, la diferencia entre conocimiento de mí mismo y conocerme a mí mismo?

K: Tengo conocimiento de mí mismo a través de mis reacciones, mis sentimientos, mis respuestas a otros en mis relaciones. He estado celoso, sensual, enojado. Todas estas son reacciones, pero es mucho más que eso. Todo lo que sé se basa en la verbalización. Digo que he estado celoso; la palabra «celos», con todas sus connotaciones, me impide la observación de ese sentimiento al que he denominado celos. Por eso, ¿es posible observar sin la palabra? ¿Puede existir solamente el sentimiento sin la palabra, considerando que la palabra es el entorno?

Hay un sentimiento. En ese sentimiento está el observador. Ahí hay división. Es decir, ¿es diferente el observador de lo observado? El divide a los dos. Yo soy diferente de la cosa observada. Pero al observarme a mí mismo en tanto la palabra está asociada a la cosa que observo, ello distorsiona la observación. Y, por eso, me pregunto, ¿puedo observar, estar atento al sentimiento, sin nombrarlo?

¿Puedo simplemente observar? ¿Puede existir sólo observación sin identificación con la palabra? Si es así, quitamos a la vez tanto la división como lo opuesto. De ese modo eliminamos uno de los factores tradicionales que esta división provoca -los celos y yo- y, por lo tanto, la observación es no verbal, hay solamente observación.

AP: No he llegado a eso.

K: Entonces, ¿cómo nos comunicaremos el uno con el otro? Usted no ha eliminado la palabra. Usted ha afirmado que la verbalización es la barrera. ¿Qué puedo decirle acerca de ese factor central en el que no hay conflicto, sino sólo observación?

PJ: ¿Se puede eliminar la palabra? ¿Cómo se hace?

K: Comprendo que la palabra no es la cosa. Eso se entiende claramente. Cuando digo «te quiero», no son sólo palabras; hay algo más allá de las palabras. Por lo tanto, no estoy atrapado por las palabras. No puedo eliminarlas, ya que son necesarias para comunicarse. Pero digo que uno las elimina en sí mismo o desaparecen cuando uno ve que el observador es lo observado, el pensador es lo pensado, el experimentador lo experimentado. La división, llega a su fin totalmente y, por lo tanto, el conflicto también llega a su fin.

AP: Es como los semáforos. Yo digo que la comunicación verbal detiene como la luz roja del semáforo y vuelve a cambiar otra vez.

K: ¿Está usted diciendo que veo esto por un instante y vuelvo después a mis viejos hábitos arraigados?

RB: ¿Podemos decirlo de otro modo? Usted ha mencionado los celos. Puede haber un movimiento de celos y, si uno lo contempla sin la palabra, en ese momento hay una suspensión de esa cosa. En el autoconocimiento no hay solamente el movimiento de los celos, sino también un enorme contenido que ha sido construido. ¿Cómo se puede captar el objeto en su totalidad sin la palabra?

K: ¿Se da usted cuenta, realmente, no teóricamente, de que la palabra no es la cosa?

RB: En algunos momentos sí.

K: Eso no es darse cuenta. Es peligroso, como un autobús precipitándose sobre usted.

RB: Todos estamos condicionados para confundirlos. Esto viene de mucho tiempo atrás. Puedo decir que, en ese momento, la palabra no es el objeto.

K: No, es la verdad eterna. Si eso es así, y la palabra «celos» no es el estado, ¿podemos observar los celos sin la palabra, sin todas las asociaciones de la palabra? ¿Observarlos como si fuera la primera vez, sin incluir todo lo que está asociado con ellos? Eso requiere un tremendo estado de alerta, de atención, que tiene su propia y extraordinaria disciplina, y no está influenciado. Nos interesa la regeneración; si un ser humano, sin influencias externas, puede provocar esta cualidad extraordinaria de la regeneración en un cerebro, en su mente, en sus sentimientos.

Para entender esto profundamente, debe usted «conocerse a sí mismo». Por eso pregunto: ¿qué es la palabra «conocer», aparte del conocimiento? Usted la está limitando cuando dice «yo sé». Entonces, ¿puedo observarme a mí mismo sin la palabra, el lenguaje, el conocimiento o el reconocimiento? ¿Me entiende? Me miro a mí mismo y lo hago sin análisis. Tengo este sentimiento de celos, surge. Hay una reacción instantánea, una verbalización de ese sentimiento, lo que quiere decir que lo he llevado a los recuerdos de lo que ha ocurrido antes y entonces lo reconozco. Si no existe reconocimiento, es por tanto algo nuevo y ése es el principio de la regeneración.

AP: Al observar, advierto el surgir del reconocimiento a través de la palabra y digo que es la palabra la que está proporcionando estabilidad a lo que estoy observando, debido a que yo no soy diferente de lo que observo.

RB: Sin embargo, Krishnaji dice que no existe reconocimiento porque la memoria es eliminada y, por lo tanto, lo nuevo está allí.

K: Usted dice «conócete a ti mismo». ¿Pero cómo voy a conocerme a mí mismo, observar lo que soy? ¿Llevo a esa observación las memorias pasadas, las heridas, los recuerdos, y con esas memorias me observo a mí mismo? Este es mi punto de vista. Si yo introduzco esas memorias, entonces no estoy mirando, las que miran son las memorias, y las memorias están en acción.

¿Puede haber una suspensión, puedo dejar a un lado las memorias y observar? Ese puede ser el factor de regeneración porque en dicha observación hay una ruptura con el pasado.

SP: ¿De una vez por todas?

K: Eso es codicia. Mire, quiero conocerme a mí mismo porque de otra manera no tengo fundamento para nada. Conozco los límites de las palabras. Existe una observación de la palabra y una observación de los límites del conocimiento. Puedo verlo cuando empleo las palabras «conocerme a mí mismo». Las he sumergido en una taza, ahogándolas. Por tal motivo, no empleo esas palabras. ¿Existe una observación del movimiento del yo sin la palabra, sin reconocimiento, sin la experiencia previa que en la observación distorsiona lo que está ocurriendo?

II: La verdad es que, humanamente, yo no puedo mirar sin ser totalmente yo mismo al hacerlo. Y por consiguiente, puedo colocar la palabra en suspensión. Pero a veces necesito muletas.

K: En el momento en que usa las palabras «necesito muletas», las necesitará.

II: Acepto sus críticas a la palabra «necesidad». De vez en cuando me encuentro a mí mismo utilizando muletas y no voy a desesperarme por ello.

K: Achyutji, usted hablaba de la luz roja del semáforo que le detiene por unos momentos. ¿Puede detenerse todo el pasado? Sin embargo, tiene tanta fuerza que regresa. El Dr. Illich dice lo mismo, que en determinados momentos necesita muletas.

Conocerme a mí mismo resulta muy importante. Veo las limitaciones del conocimiento, veo claramente, muy claramente, que la simple palabra «conocer» es peligrosa, en el sentido de que tiene tremendas asociaciones con conocimiento. ¿Qué he abandonado? He entendido las limitaciones del conocimiento; veo también la palabra anglo-europea «sentimiento» y observo el peligro de esa palabra, puesto que puedo inventar muchos sentimientos y gran cantidad de frivolidades. Es decir, que puedo ver también las limitaciones de ello. Y, al final de todo esto, ¿dónde estoy?

Empecé con la regeneración, llegué a las limitaciones del conocimiento, las limitaciones del sentimiento, los peligros asociados a esto y al final pregunto: «¿me conozco a mí mismo?» Porque ese «mí mismo» es la limitación del conocimiento, la limitación de la palabra «conocer», el sentimiento y la entidad que me dice que tengo que librarme de esto y que pregunta «¿quién soy yo?». Todo esto es el yo, la personalidad, con sus asociaciones, con todas las cosas extravagantes, fragmentarias, implicadas en ella. Y, al final de todo, ¿dónde estoy?

Puedo decir honestamente con una afirmación legítima, legítima en el sentido de que no la estoy inventando, que no voy a aceptar la autoridad de otra persona, que no hay *nada* que conocer. Lo cual no significa que haya alguna otra cosa. Todo lo que puedo decir es que no hay *nada*, lo que quiere decir que no hay ninguna cosa, que no hay un sólo movimiento del pensamiento. Hay una terminación, un detenimiento del pensamiento. No hay ninguna cosa. Sobre eso he construido todos mis apegos, mis creencias, mis temores. En este nada, todo es. Por lo tanto, *aquello* es irreal; *esto* es real.

Así que he encontrado una clave para la regeneración, que es el vaciamiento de la mente de todo el pasado que es conocimiento, las limitaciones de conocer, los sentimientos y el contenido de mis sentimientos. ¿Le llamaría usted meditación a esto?

II: Sí, cuando lo hago por mí mismo.

K: «Mí mismo» son palabras.

II: Sí, cuando lo hago.

K: ¿Es esta acción progresiva o inmediata?

II: Me parece que es inmediata y no progresiva.

K: Correcto, déjelo ahí.

II: Sin embargo, estoy de acuerdo en que existe la tentación de hacerla progresiva, de transformarla luego en algo que uno quiere.

K: ¿Qué significa la palabra tentación? Una de nuestras dificultades es que vemos todo esto intelectualmente y después hacemos una abstracción de ello, lo cual es una idea, una conclusión, y luego trabajamos con la conclusión. Realmente, ¿he comprendido en toda su profundidad las limitaciones del conocimiento, entendiendo por conocimiento las instituciones, sistemas, todo?

Me gustaría preguntarle: ¿está teniendo lugar una regeneración? Perdóneme si le he puesto en un aprieto. Todos hemos escuchado y hablado, eso es cierto. Veo que la regeneración es tremendamente importante. ¿Lo he captado, lo he saboreado, tiene un perfume? ¿Lo he entendido? No en el sentido de retenerlo. Si no, ¿de

qué hemos estado hablando? ¿Es que, simplemente, hemos estado arando continuamente en arena y nunca hemos sembrado? ¿Dr. Illich, estamos en comunicación lingüística uno con otro?

II: Creo que sí. ¿Puedo hacerle una pregunta? No me gustaría parecer imprudente. Cuando usted planteó la cuestión de si estaba teniendo lugar una regeneración, ¡me hubiera gustado contestar: oigo muy atentamente el canto de los pájaros en los árboles!

K: Sí. Yo también lo he estado escuchando.

Madrás, 14 de enero de 1978

III

PJ: ¿Podríamos discutir el problema del sufrimiento del hombre, la naturaleza de la compasión y la meditación? Siento que estamos en una trampa, al estar sufriendo y no entender la naturaleza de la compasión.

K: ¿Puedo preguntarle cuáles son sus ideas o conceptos acerca del sufrimiento, la meditación y el amor?

AP: El sufrimiento es una parte ineludible de la vida. Somos víctimas indefensas cuando una parte de la humanidad se ve forzada a llevar una vida sub-humana, sin esperanzas de cambio en su manera de vivir. A menos que se vea un proceso afirmativo, uno se siente completamente perdido.

PJ: Usted no puede hablar del sufrimiento de otra persona.

AP: Pero es mi propio sufrimiento. No estoy hablando del de otros.

PJ: El sufrimiento es parte de uno mismo.

AP: Estoy hablando del sufrimiento. Es completo. No hay nada que pueda ser tan completo como el hecho de que no hay compasión en mí como auténtica respuesta. Cuando soy testigo del sufrimiento de otro, formo parte de ese sufrimiento.

K: ¿Existen cosas tales como mi sufrimiento, el suyo y el de él?

PJ: El sufrimiento, no es un concepto ni una idea. Está en mí profundamente.

K: Me pregunto: ¿qué queremos decir con la palabra «sufrimiento»? Vayamos lentamente, porque es bastante importante. ¿Qué queremos expresar cuando hablamos de sufrimiento, pena, dolor? Todo ser humano soporta esta desagradable cuestión del sufrimiento. Algunos piensan que es un proceso purificador, esclarecedor. Algunos consiguen explicaciones que parecen satisfacerles: hiciste algo en el pasado y estás pagando por ello. Prescindamos de todas estas palabras; lo que queda, lo que permanece es la realidad, el sentimiento de dolor, no la palabra, no la connotación de esa palabra, no la evocación de las imágenes que nos brinda. Entonces, ¿qué es este sentimiento tan profundo que llamamos sufrimiento? Mi hijo muere y hay un tremendo sentimiento. ¿Es eso sufrimiento?

PJ: Es sufrimiento.

K: En eso está involucrada la autocompasión, el sentimiento de soledad, el darme cuenta de que he perdido a alguien y he quedado solo. Sufro porque él no ha vivido tanto como yo, etc. Pero la raíz de este enorme sufrimiento está en lo que el hombre ha soportado durante innumerables siglos.

PKS: Tomándola como una primera definición de la palabra «sufrimiento», no como la connotación definitiva, ¿qué es lo que uno siente realmente cuando sufre? Pienso que hay cierto sentido de privación, una necesidad, y esto produce un estado mental, un dolor agudo al que llamamos sufrimiento. En él, hay un sentido de limitación, de finitud, de desamparo.

AP: Si se me permite sugerirlo, nosotros los seres humanos conocemos el dolor físico. El dolor físico es una condición que tenemos que aceptar; no podemos hacer nada al respecto. El sufrimiento del que hablamos es exactamente igual, pero en el plano psicológico; es decir, somos absolutamente incapaces de hacer nada al respecto. Tenemos que aceptarlo y vivir con él.

K: Señor, si usted ve que sus vecinos son gente pobre, siente una gran compasión por ellos. Quizás se sienta culpable por haberse acostumbrado a su pobreza, a su degradación sin límites. Quizás pueda usted sentir un gran afecto por ellos. ¿Llamaría usted sufrimiento al hecho de que el hombre viva tan pésimamente?

II: Sí. Por lo menos yo sé que hay diferentes tipos de sufrimiento en mi vida. Uno de ellos es ese sufrimiento del que estamos hablando: sufro cuando cometo un acto violento contra otra persona, que me separa de ella. Vivo en sociedad; por eso, hay muchas cosas que no puedo emprender sin privar a los otros de una gran porción. Por ejemplo, mañana por la mañana yo tomo el avión de Madrás a Delhi, y he calculado que ese avión que está hecho para mi comodidad consumirá más oxígeno de la atmósfera que el que pudiera respirar una pequeña manada de elefantes, desde su nacimiento hasta su muerte. Seré corresponsable de una explotación de varios miles de indios, cada uno de los cuales, y de manera apreciable, paga sus impuestos y vive en un mundo dominado por los aviones, para que algunos de nosotros podamos tener esa sensación de importancia de volar hoy en un reactor. Hago algo que, de no llevarlo a cabo, me obligaría a cambiar radicalmente mi manera de vivir. Todavía no me he decidido a efectuar este cambio. De hecho, para tomar ese avión, yo invento para mí mismo legítimas razones, por medio de construcciones de palabras, de por qué tomo ese avión, y en este sentido, experimento un tipo de dolor muy particular que es el que me gustaría que usted me aclarara lo más posible.

K: Los discutiremos, señor. Como usted ha dicho, existen distintos tipos de dolor. Está el que usted ha descrito; está también el sufrimiento de alguien que pierde a un hijo, un padre y una madre; el ver la espantosa ignorancia y ver que no existe ninguna esperanza para el hombre en un país como éste. Y está el sufrimiento, la profunda agonía de darse cuenta de que uno no es nada. También existe el sufrimiento del trato que el hombre le da al hombre, etc. ¿Qué quiere decir todo este sufrimiento? De acuerdo con el cristianismo o el hinduismo, ¿se termina alguna vez el sufrimiento o es algo perpetuo? ¿Existe en modo alguno un final para todo sufrimiento?

II: Ciertamente no hay un final para este sufrimiento mientras desee participar en la violencia.

K: Entonces, me encierro en mí mismo. Si yo limito mi vida -«no hago esto, no haré aquello»- entonces no seré capaz de moverme en absoluto. Por mi parte yo ya me he enfrentado con esto. Deduzco de lo que usted dice que explotamos a la gente. ¿Qué puede hacer? Antes de contestar, antes de que discutamos esta cuestión, ¿puedo preguntar qué es el amor? Quizás esto pueda resolver el problema y contestar esta pregunta.

Pregunto qué es el amor. Biológicamente, la vida es la reproducción y todo lo demás. ¿Es eso amor? Me gustaría penetrar en ello, si me permite. Entonces, quizás, seremos capaces de contestar la cuestión fundamental de que cualquier cosa que yo haga en este momento causa algún tipo de sufrimiento a alguien. Las mismas ropas que visto, obligan a alguien a trabajar para mí. Me gustaría enfocar esta cuestión desde un ángulo diferente. La palabra «amor» tiene una gran carga; ha sido mal empleada, vulgarizada, sexualizada, todo lo que usted quiera. ¿Qué es, entonces, el amor? Porque eso puede contestar a esta inacción gradual que surge cuando digo: «no puedo hacer esto; si lo hago, estoy privando de eso a alguien, estoy explotando a alguien»; y de ahí viene el sufrimiento; quizás podamos mantener un diálogo acerca de este sentimiento del amor.

¿Amo a mi esposa? Penetremos un poquito en ello, porque esto puede solucionar nuestros problemas de sufrimiento, explotación, utilización de la gente, estrechamiento de nuestras vidas. Estoy tratando de evitar que yo mismo quede reducido a una actividad restringida. Por eso, quiero formular esta pregunta, ¿es todo biológico? ¿Es biológico el amor que siento por mi mujer?

R. Krishnaswamy: Sí.

KS: Sí, señor.

K: No estoy siendo rudo. No estoy siendo personal. Pero, en tal caso usted está reduciendo todo a una reacción puramente sensorial.

KS: Sí, empieza así y luego comenzamos a verbalizarlo, a darle un carácter romántico.

K: Sí, se inicia de esa manera y después usted fabrica el cuadro, la imagen. ¿Es así?

KS: Creo que eso es verdad. El hombre primitivo, el cazador, no tema ninguno de estos problemas a los que ahora nos estamos enfrentando. ¿También mi amor por mi hijo es así? ¿Es ésta una forma extrema de egoísmo, debido a que pretendemos perpetuarnos a nosotros mismos?

K: Está usted afirmando señor, que este estado no es sólo biológico sino sensorial. El amor sensorial puede comenzar con el deseo, es decir, visión, percepción, contacto, sensación, pensamiento, imagen y deseo; ése es el proceso. Usted dice que el amor es deseo, es biológico. Quiero llegar a descubrir si el amor existe de alguna manera aparte de lo sensorial, del deseo, el apego, los celos y, por consiguiente, el odio. ¿Es eso amor? Si le digo a mi esposa que todo es sensorial, y si ella es de algún modo inteligente, podría arrojarme algo. Hemos reducido el amor a una cosa limitada, fea. Por lo tanto no amamos.

El amor implica mucho más que la palabra. Implica una gran cantidad de belleza. No estriba en la mujer que yo quiero, sino en el propio sentimiento del amor, lo que incluye una relación con la naturaleza, el amor a las estrellas, a la tierra, a las piedras, al perro abandonado, a todo eso y, también, el amor a mi mujer. Si se reduce todo a deseo y sensación, si llama a eso movimiento biológico, entonces todo se convierte en una escabrosa aventura amorosa. Su mujer le da placer a usted y usted a ella, como una necesidad biológica. ¿Es eso amor? Entonces pregunto: ¿Es el amor deseo, placer? ¿Es bienestar sexual?

II: ¿Es comunión el amor?

K: ¿Cómo puedo estar en comunión con otra persona si tengo una imagen de ella?

II: ¿Puede una imagen ser un obstáculo para la comunión?

K: ¿Puedo librarme de la imagen que tengo de usted, de mi mujer, del profesor, del doctor? Sólo entonces existe posibilidad de comunión. No necesito emplear palabras.

II: El amor, ¿es quizás libre comunión?

K: Aún no lo diría así. Pronto llegaremos a eso.

PKS: En un sentido fundamental, el amor es lo opuesto al deseo. El deseo se obstina en conseguir. El amor insiste en dar.

K: ¿Lo ve, señor? Está usted clasificándolo en categorías, conceptualizando. Ya lo ha metido usted en una jaula.

PKS: Tan sólo quería sugerir que el amor no es simplemente biológico, es mucho más que eso. Es dar, es un sacrificio.

K: Si yo tengo una esposa, ¿cuál es mi relación con ella, además de la sexual, además del apego, además del resto de cosas que entraña el significado tradicional de relación? ¿Estoy realmente relacionado con la mujer?

Relación quiere decir estar en contacto en todos los niveles, no sólo en el nivel físico que es deseo, placer. Cuando digo «te amo», y lo digo en serio, ¿no implica esto que usted y yo nos encontramos en el mismo nivel, nos encontramos con la misma intensidad, en el mismo momento?

II: Sí.

K: Aparentemente, eso sólo ocurre sexualmente, a nivel biológico. Yo me cuestiono esta forma de encarar la vida, vida en la que se encuentra esta cosa tan inmensa que llamamos amor. ¿No estamos obligados a

descubrir qué es? ¿No le dicen su corazón, su mente, que usted tiene que descubrirlo? ¿O se reduce todo a un nivel verbal?

NT: Si el amor es placer sensual y se basa en la búsqueda del deseo, no es amor. El amor tiene que basarse en la compasión.

K: Pero, ¿qué es la compasión?

NT: La compasión misma es amor.

K: Señor, usted emplea las palabras con gran libertad.

NT: El amor es universal.

K: Quiero descubrirlo, quiero tener ese sentimiento de amor. Para el ser humano es como respirar. Debo tenerlo.

NT: Ese sentimiento de amor es universal, no está movido por el deseo.

K: De acuerdo, no me tome por insolente, no piense que soy rudo. Pero, ¿ha sentido usted ese amor o es tan sólo una teoría?

NT: No surge en la mente humana.

K: Eso es verbalizarlo. Quisiera saber si como ser humano, ama usted a alguien.

NT: No con un tipo de amor posesivo.

K: No, no. Todos ustedes están teorizando.

NT: No, señor.

K: Usted es sacerdote, monje; me acerco a usted y le digo: «¡por Dios!, déjeme que perciba el aroma de eso que llaman amor». Y usted me responde que amor es compasión, que compasión es amor, y vuelve a dar vueltas sobre lo mismo.

NT: El amor, en sentido absoluto, está presente en todos los seres humanos.

K: ¿Está presente el amor cuando usted mata a alguien, cuando Stalin mata a veinte millones de personas, cuando India pelea con Pakistán? ¿Hay amor en cada ser humano?

NT: El amor está allí, en cada ser humano.

K: ¿Piensan ustedes que si existiera el amor en todos los seres humanos, India estaría como está, sumergida en la pobreza, la degradación, la deshonestidad, la corrupción? ¿De qué están hablando todos ustedes?

Profesor Subramaniam: Si el amor quiere decir estar relacionado con otra persona en todos los niveles, ¿cómo es posible que pueda amar a otro si no me entiendo ni me amo a mí mismo? No estoy hablando de egolatría. No tengo la sensación de estar relacionándome conmigo mismo en todos los niveles. Cuando eso sucede, me doy cuenta de que no me estoy relacionado con ninguna otra persona en todos los niveles, ya sea mi mujer o cualquier otra persona.

K: Y, como ser humano, ¿no le interesa descubrir esto, no quiere averiguarlo? ¿No desea tener la sensación de esta grandiosidad? A menos de que la tenga, no acierto a ver el sentido de todas estas discusiones, de la *pujas* o de todo lo que se practica en este país.

RB: Creo que la cuestión es que cuando no hay relación dentro de uno mismo, cuando hay elementos contrapuestos, no puede haber amor.

K: Señor, preferiría hacer la pregunta de esta manera: si esta cuestión, el amor, es simplemente un proceso biológico y uno lo ve, incluso intelectualmente, como una burda aventurita amorosa, y un ser humano nunca ha sentido este perfume, ¿no quiere usted descubrir este amor, este estado de pasión?, ¿no desea beber en esta fuente extraordinaria? ¿O nos hemos hipnotizado a nosotros mismos verbalmente, de manera que nos hemos vuelto incapaces de cualquier movimiento fuera del campo de nuestra propia y particular verbalización? Los cristianos, y eso se lo diría mucho más fácilmente que yo el Dr. Illich, afirman «ama a Jesús, ama a Cristo, ama a tu prójimo como a ti mismo», etc. Pongo en duda que cualquier aproximación religiosa o precepto sea amor. Se puede ir a la iglesia, se puede ir al templo y amar a dios, si es que dios existe. ¿Es eso amor?

RB: Señor, usted empezó preguntando qué es el sufrimiento y ha continuado con la cuestión de qué es el amor. ¿Podría explicar la relación que hay entre esas dos cuestiones?

K: ¿Son acaso amor estas batallas constantes, las palabras, las teorías y el vivir a este nivel? Personalmente, no puedo imaginarme a un ser humano sin este amor. Si no lo tiene, está muerto.

AP: ¿No es ése el punto crucial de la regeneración?

K: Sí. Si uno no ha logrado el amor, ¿cómo puede regenerar alguna cosa? Si usted no se ocupa de la planta que acaba de sembrar, si no le da agua, aire, alimento apropiado, afecto, y no se preocupa de que tenga suficiente luz, la planta no podrá crecer. Dejemos, por un momento, el tema del amor. ¿Podemos investigar qué es la meditación?

PJ: Sin comprender lo que son el sufrimiento y el amor, no podemos saber que es la meditación.

RB: ¿Pero no es éste el problema, realmente? Millones de personas ni siquiera se preguntan qué es el amor.

II: ¿Es, quizás, algo tan secreto, tan oculto, tan personal? Sin embargo, es tan diferente debido a su existencia concreta en cada uno de nosotros. Usted habla acerca de amarnos los unos a los otros, de una especie de existencia muy próxima.

K: Puedo pertenecer a una comunidad, a una comuna, y sentirme muy próximo a los demás porque estamos allí al mismo tiempo

II: Sí, pero eso no tiene nada que ver con esto.

K: Sí.

II: Sin embargo, en un nivel muy profundo, está esa cosa maravillosa, gloriosa, que yo creo que contribuye al amor; su vida y la mía en ese momento están sacralizadas, son las formas de renovación de la presencia mutua.

K: Perdóneme, yo no diría eso; diría que cuando hay amor no hay «usted» o «yo».

II: Eso podría entenderse fácilmente. Sé que usted no quería expresarlo de ese modo, sin embargo, el amor es una simbiosis.

K: No.

II: No hay «usted» y no hay «yo» pero, por otro lado, hay más de usted y más de mí.

K: Señor, cuando hay una gran belleza, como la de una montaña, su majestuosidad, su hermosura, su sombra y su luz «usted» no existe. La belleza de esa cosa aleja el «usted» ¿Me sigue en lo que estoy diciendo?

II: Le sigo.

K: En ese momento, cuando debido a la majestuosidad de la colina no existe el «yo», sólo hay ese sentido de gran maravilla, de radiante belleza. Por eso digo: la belleza está cuando yo no estoy, con mi problema, con mis dioses, con mi amor biológico y todas las demás cosas. Cuando yo no estoy, lo otro está.

II: Y sin embargo, corríjame si estoy equivocado, en ese momento la llama transparente arde con mayor altura y la corriente de la vida es más clara, más fresca, y la renovación de este mundo sucede.

K: En ese momento tiene lugar un nuevo rejuvenecimiento, si quiere expresarlo de ese modo. Yo lo digo de esta manera: que hay una sensación de que existe una cosa distinta de mí.

II: Sí. Esa cosa distinta implica...

K: Cosa distinta no quiere decir opuesta.

PJ: ¿Puedo preguntar qué es lo que hace que la fuente, la corriente fluya?

K: He visto el nacimiento de un gran río, allá arriba en la montaña. Empieza con unas pocas gotas de agua, luego se junta con otras y después, al final, es una formidable corriente. ¿Es eso amor?

PJ: ¿Qué es lo que hace que la corriente fluya totalmente?

K: Yo llego y le digo: «mire, no sé qué es el amor, por favor enséñemelo, ayúdeme o déjeme aprender qué es». Yo digo que el apego no es amor, el simple placer biológico con todos sus movimientos, con todas sus implicaciones, no es amor. ¿Puede usted estar libre de apego, negarlo completamente? A través de la negación se puede llegar a lo positivo, pero nosotros no haremos eso. Me acerco a usted que ha aprendido, que ha estudiado, que ha vivido, sufrido, que tiene hijos, y le digo: «por favor, enséñeme, ayúdeme a entender el amor». No digo: «el amor es conocimiento sin palabras» y todo eso. Yo lo quiero en mí. No me dé cenizas.

PJ: ¿Cuál es la relación entre sufrimiento y amor? ¿Existe alguna relación'?

K: Tiene usted que relacionar sufrimiento, amor y muerte. Si usted termina con el apego, termina. No dice: «lo termino hoy, para recuperarlo mañana». Termínelo completamente, y también los celos, la codicia. No argumente sino termínelo, lo que significa muerte. Tanto biológica como psicológicamente el final de algo es muerte. Entonces, ¿puede usted desistir, renunciar -para decirlo de manera tradicional- a su status, su posición, sus apegos, sus creencias, sus dioses? ¿Puede usted arrojarlos al río y contemplar lo que sucede? Pero usted no hará eso. ¿Puede la renunciación proporcionar amor, ayudarle a entender la belleza del amor? Ustedes son monjes, han estudiado, por favor, díganmelo.

PKS: La renunciación puede ser de muchos tipos. La renunciación del egoísmo ciertamente no será amor.

K: El hecho de haber llegado a ser monje, prescindiendo del mundo y haciendo voto de castidad, ¿me proporcionará amor?

PKS: No. Se puede ser monje, tomar los votos y, sin embargo, no tener amor.

K: ¿Entonces qué voy a hacer? Usted es filósofo, enseña todas estas cosas. Filosofía quiere decir amor a la verdad. ¿Está usted dándome algo auténtico? ¿Me ayuda usted a entender la verdad?

PKS: De sus observaciones obtenemos ciertas descripciones del amor.

K: No quiero descripciones del amor. Quiero alimento.

PKS: Hemos encontrado ciertas características del amor. Una de ellas es la carencia de egoísmo, otra es la no posesividad. Todos aspectos positivos. Ciertas características que usted cita son positivas, pero en nuestra propia naturaleza están los celos y la codicia.

K: Correcto. Soy su discípulo; vengo a aprender de usted porque usted es filósofo. No lo tomen como una grosería, pero pregunto: ¿están ustedes viviéndolo o son sólo palabras? Si lo viven, entonces hay comunión entre nosotros. Estoy luchando por un soplo de esto. Estoy ahogado. ¿Qué voy a hacer?

Me digo a mí mismo que nadie puede ayudarme. Ni gurús, ni libros, nada me ayudará. Por eso lo descarto todo; ni siquiera me refiero a ello. Por lo tanto, pregunto: ¿qué es el amor? Déjeme averiguarlo, porque si no tengo esa llama, ese amor, la vida no significa nada; puedo superar exámenes, llegar a ser un gran filósofo, pero eso no es nada. Tengo que averiguarlo. Sólo puedo descubrir algo a través de la negación. Por medio de la negación llego a lo positivo, no empiezo con lo positivo. Si comienzo con lo positivo, acabo en la incertidumbre. Si empiezo con la incertidumbre, algo positivo sucede. Yo afirmo que el amor no es algo simplemente biológico. El movimiento biológico, el deseo, lo coloco en su lugar apropiado. Y así, me libero de la explicación biológica del amor. Entonces, ¿es el amor placer, lo cual significa apetencia, deseo, persecución de un incidente que ocurrió ayer, el recuerdo de ello y el culto a todo eso? El placer implica alegría, contemplar la belleza del mundo, la hermosura de la naturaleza; a eso también le asigno el puesto que le corresponde. Entonces, ¿qué es el amor? Obviamente, no es apego; no es celos, posesividad, dominación; por lo tanto, descarto todo eso.

Entonces pregunto: ¿qué lugar ocupa el pensamiento en la relación? ¿Ocupa algún lugar? El pensamiento es recuerdo, es la respuesta del conocimiento, la experiencia de la cual nace el pensamiento. Por lo tanto, el pensamiento no es amor. En ello hay una negación de la estructura total que el hombre ha edificado. Entonces, mi relación con mi esposa ya no se basa más en el pensamiento, en los acontecimientos, en el deseo sensorial, en la demanda biológica o en el apego; es completamente nueva. ¿Querrán ustedes investigar todo esto? Ahora bien, ¿qué es el amor? Es la terminación de todo lo que el hombre ha creado en su relación con otro, ya sea país, raza, lengua o clan. ¿Significa muerte ese final?

PKS: Es conocer la consumación de la vida.

K: No, no. Me refiero a la terminación del pensamiento en la relación. ¿No es eso muerte?

II: ¿Podríamos decir que yo nunca he amado lo suficiente hasta el momento de mi muerte?

K: Quiero invitar a la muerte, no deseo cometer suicidio. Entonces, muerte significa un final. Estoy apegado a mi esposa, llega la muerte y me digo «mira, todo se ha acabado». Final significa muerte; el final del apego es una forma de muerte. El final de los celos, de las demandas biológicas, también es muerte y, a partir de ahí, puede llegar el sentimiento llamado amor. Hemos sido educados en la creencia de que la muerte es algo que está al final de nuestra vida. Y lo que yo digo es que la muerte está en el comienzo de la vida, porque muerte significa final. Este final es la terminación de mi egoísmo. Por lo tanto, de allí surge ese extraordinario pájaro, como el ave fénix, llamado amor. Creo que si se tiene ese sentido del amor, puedo tomar el avión. Ya no se trata de andar en un carro tirado por bueyes o un avión, pero no me engaño a mí mismo. No tengo ilusiones.

II: ¿Es también el final del sufrimiento?

K: Sí. Señor, ¿conoce la palabra latina empleada para sufrimiento? En ella está involucrada la pasión. Sé que la mayoría de los seres humanos conocen lo que es la lujuria, el placer biológico, y todo el resto. ¿Son realmente conscientes de lo que es el sufrimiento? ¿O es una cosa que sólo se conoce, se reconoce, se experimenta, cuando ha terminado? ¿Conozco lo que es el sufrimiento en el momento en que muere mi hermano, mi hijo, mi esposa? ¿O está siempre en el pasado?

II: No conozco el sufrimiento de mi propia injusticia, que siento que está conectada con la sombra de mi propia acción. Un simple carro de bueyes es una cuestión insignificante.

K: Por lo tanto, no lo reduciré a eso. Está usted diciendo que si tomo el avión, especialmente el Jumbo, estaré allá arriba; cuando utilizo la carreta de bueyes, estoy aquí abajo. Y si voy caminando todavía estaré más abajo.

II: ¿No sería sabiduría el aprender, el actuar con el sufrimiento y, por lo tanto, mantener también el sufrimiento en su sitio? Si tengo el valor de actuar con el sufrimiento que conozco, entonces, al mismo tiempo, iré eliminando progresivamente de mi vida todas esas cosas que proyectan una gran sombra de sufrimiento.

K: ¿Por qué tengo que soportar el sufrimiento?

II: Porque cometo injusticias; de otro modo, ¿cómo podría justificar lo que no tiene justificación?

K: No, no justificaré. Quiero descubrir cuál es la acción correcta, no justificar, no decir que no volaré en avión. Quiero averiguar cuál es la acción correcta en todas las circunstancias. La acción correcta puede variar en distintas cosas, pero siempre es correcta. Estamos empleando la palabra «correcta», exacta, verdadera, no contradictoria, no la acción del interés propio; todo eso está implícito en las palabras «acción correcta». ¿Cuál es mi acción correcta? Si puedo averiguarlo, habré resuelto el tema de ir en avión, en carreta de bueyes o caminando. ¿Pero cuál es la acción correcta en mi vida? La acción correcta surgirá cuando la mente no esté preocupada con el «yo».

PKS: ¿Puedo preguntar cuál es la definición de meditación? ¿Es la constante percepción alerta?

II: No hay ejercicio de la mente acerca de ello, salvo la percepción alerta.

K: La palabra «meditación» significa, según el diccionario, considerar detenidamente, reflexionar, examinar con cuidado algo misterioso; no lo que hemos hecho de ella.

PKS: Pero, ¿no podría aplicarse a casos en los que se ha sabido que algo es verdad y se ha averiguado que es así sin ninguna sombra de duda?

K: ¿Cómo puedo averiguar si algo es verdad?

PKS: Por ejemplo, la práctica del amor.

K: El amor no es algo que se practica.

II: No, en el sentido de darse cuenta, de estar alerta a.

K: No señor, me refiero al final de algo. No existe la práctica de terminar con algo. Termino con mis celos. Quiero averiguar qué es el amor. Obviamente, el amor no es celos. Por eso los elimino sin argumentar. Porque todo mi impulso, toda mi preocupación es descubrir esa cosa, quiero llegar a ella. Del mismo modo, quiero averiguar también qué es la meditación: Meditación zen, birmana, india, tibetana, hinayana. ¿Tengo que pasar por todo esto para averiguar lo que es la meditación? ¿Tengo que ir a Japón, pasarme años en monasterios, practicar, ir a Birmania, a India, a todos los gurús?

Deseo saber lo que usted entiende por meditación. ¿Estaría usted de acuerdo con que el principio básico, la esencia de toda meditación, es el control? Si le pregunta a un cristiano qué es la meditación, le responderá una cosa; si se lo pregunta a un gurú indio, le dirá otra. Si le pregunta a un hombre que ha practicado meditación durante veinticinco años, le dirá otra distinta. ¿Qué es meditación? ¿Es el control de la mente o del pensamiento y, por lo tanto, el control de la acción? Control implica elección. Elección significa que no hay libertad en absoluto. Si elijo, carezco de libertad.

PKS: El control es un elemento importante en la meditación.

K: Es decir, está usted afirmando que el control es parte de la meditación. Entonces, ¿quién es el controlador: el yo superior, el *atman*, la superconciencia, que han sido todos creados por el pensamiento? Ahora bien, ¿puedo vivir una vida sin control?

II: Señor, para lo que pretendemos en esta conversación, ¿no podríamos decir que la meditación es el ensayo del acto de morir?

K: Perdóneme, ¿por qué tiene que haber un ensayo?

II: Un día seré llamado por última vez, y antes de que pueda comprometerme con esa actividad suprema que es morir...

K: ¿Por qué no morir ahora?

II: Bien. Si es el acto de morir, con mucho gusto lo expresaré así. Sólo que si yo le digo a alguien que la meditación significa morir y añado también que mañana por la mañana desayunaré con usted, la gente no me entenderá; ésa es la razón por la que propuse el término.

K: No señor. Creo que no estamos entendiéndonos. La palabra «meditación» se ha puesto de moda en Europa. Se ha vulgarizado, industrializado, se gana dinero con ella. Dejemos de lado todo esto. ¿No es meditación encontrarse con algo sagrado, algo no creado por el pensamiento que dice «esto es sagrado»? Digo sagrado en el sentido de algo que no está contaminado por el tiempo, el entorno, algo que es original. Desconfío de estas palabras pero, por favor, acéptelo. ¿Es la meditación una investigación sobre eso?

II: ¿Sobre eso de lo cual hablamos cautelosamente?

K: Sí, sobre eso. En tal caso, mi investigación no puede ser dirigida en absoluto, debe ser imparcial. De lo contrario, me iría por la tangente. Si tengo un motivo para la meditación a causa de mi infelicidad y, por lo tanto, quiero encontrar eso, entonces mis motivos son los que se imponen, cayendo así en la ilusión.

II: Si planteo lo mismo, pero en términos diferentes, si digo que meditación es la disposición favorable para una sorpresa radical, ¿lo aceptaría usted?

K: Sí, lo acepto. Por eso, mi preocupación en la meditación es, ¿tengo un motivo? Motivo significa movimiento. Tengo un motivo en la meditación. ¿Busco una recompensa? Debo tener muy claro que no hay búsqueda de recompensa o de castigo, lo cual quiere decir que no hay dirección. También debo tener muy claro que no haya elemento alguno que cree ilusión. La ilusión nace cuando hay deseo, cuando quiero algo. Me doy cuenta del hecho de que la mente en meditación debe estar tremendamente consciente de que no ha quedado atrapada en ningún tipo de autohipnosis, en ninguna ilusión creada por uno mismo. Por esa razón, parte de la meditación consiste en eliminar la máquina que crea ilusiones. Y, si hay control, ya está dirigida. Por consiguiente, ¿puedo vivir una vida cotidiana en la que no exista ningún control en absoluto? Eso significa que no haya ningún censor que me diga «haz esto, haz aquello». Toda nuestra vida, desde la infancia, se nos ha educado para que nos controlemos, nos reprimamos, sigamos a alguien. Entonces, ¿puedo vivir una vida cotidiana, no una vida abstracta, con mi esposa, mis amigos, sin que exista ningún control, ninguna dirección, ningún movimiento?

Ese es el comienzo de la meditación.

Madrás, 14 de enero de 1978

6. LA INTELIGENCIA, LAS COMPUTADORAS Y LA MENTE MECÁNICA

K: Hemos estado hablando de las relaciones entre el cerebro y la computadora: ¿son similares o son intrínsecamente distintos, y cuál es la diferencia? Tal y como yo lo entiendo, hay muy poca diferencia. El cerebro, que es el almacén de la memoria, del conocimiento, está programado de acuerdo con una cultura, una religión y unas condiciones económicas particulares. La computadora está programada también por los seres humanos. De ahí que haya una gran similitud entre ambos. Si lo entiendo bien, la gente de las computadoras está investigando cuál es la diferencia entre el cerebro y la computadora, que también ha sido programada y que está aprendiendo, corrigiéndose a sí misma y perfeccionándose más y más. La computadora es también el

almacén de cierta clase de conocimiento. Entonces, ¿cuál es la diferencia esencial entre aquella y el cerebro? ¿O existe una actividad totalmente distinta del cerebro que no puede compararse con la computadora?

Q: Ninguna computadora tiene sentimientos. Existe una diferencia entre materia animada e inanimada. Las computadoras no tienen sentimientos de ninguna clase, ni conciencia. Por eso, hay una diferencia fundamental entre los dos.

K: Entonces, ¿qué es la conciencia?

Sriram: Han fabricado un programa de computación que es un programa de psiquiatras. Han construido un dispositivo desde el cual uno podrá comunicarse con la computadora a través de la pantalla y plantearle problemas tales como «estoy teniendo dificultades con mi esposa, ella no me entiende», y la computadora podrá producir preguntas y respuestas y psicoanalizarlos. Y cuando el consultante salga, lo hará convencido de que la computadora le entiende mejor que cualquier otra persona. Y estarán deseando volver, para que los analicen otra vez, y ésta era una máquina que se suponía carente de emociones o de comprensión.

K: Sin embargo, hay gente que dice que el cerebro tiene una característica, una cualidad, diferente de la computadora. Lo acepto, y si se me permite aclararlo un poco más, diré que nuestro cerebro trabaja sobre la base de la experiencia y el conocimiento, el cerebro o pensamiento ha creado el mundo psicológico. Por lo tanto, el cerebro y la psique son esencialmente lo mismo pero nosotros los hemos dividido. El pensamiento ha creado la psique con todos los problemas psicológicos. La base de todo esto es el conocimiento. Y la computadora puede producir exactamente lo mismo.

Señor, ¿podríamos olvidar, por un momento, la computadora y examinar el cerebro en nosotros mismos -cómo trabaja, cuál es la relación entre la capacidad de pensar y la estructura psicológica- y volver después a la computadora? Desde mi punto de vista, comienzo con escepticismo, porque es la capacidad esencial de dudar de lo que se está observando, de lo que se siente. Ahora bien, yo tengo este cerebro que ha sido cultivado durante milenios. No es mi cerebro, es el cerebro de la humanidad. Por consiguiente, no soy yo el que está investigando. No hay «yo» en absoluto. No sé si han llegado ustedes hasta este punto.

AC: El cerebro es el único instrumento que tenemos para la investigación. El cerebro, como usted dice, es limitado, estúpido. Es bueno para dar respuestas de memoria.

K: A la que generalmente llamamos inteligencia.

AC: Incluso la gente que trabaja con la computadora sabe cuán estúpido es.

K: No introduzcamos todavía el tema de la computadora.

AC: Una vez que usted ve la similitud entre el cerebro y la computadora y ve lo estúpida que ella es, es muy fácil ver las limitaciones del cerebro. Pero el cerebro humano es el único instrumento que tenemos. ¿Cómo puede investigar lo que está más allá de sí mismo?

K: De ninguna manera.

AC: Entonces, ¿qué existe?

K: Sólo el movimiento del pensamiento.

AC: ¿Lo cual es el cerebro?

K: Lo cual es el cerebro, limitado.

AC: ¿Cómo puede éste investigar?

K: Espere. Primero, reconozcamos que el cerebro ha evolucionado desde los tiempos primitivos hasta ahora. No es mi cerebro individual; es el cerebro de la humanidad. Lógicamente es así. Por consiguiente, la idea del «yo» es impuesta por el pensamiento para limitarse a sí mismo a una acción.

AC: ¿La idea del «yo» como individuo?

K: Limitarse a sí mismo porque posiblemente no puede concebir la totalidad de la humanidad. Puede concebirla en teoría pero, en realidad, no puede ver la totalidad de ella. Por eso, reconozcamos que el pensamiento, que ha creado y cultivado la psique, es más importante que el funcionamiento del cerebro.

AC: El cerebro cultivado es mucho más peligroso, porque la psique tiene a su disposición un instrumento muy eficiente.

K: Según el diccionario, psique quiere decir alma, el concepto eclesiástico de una entidad que no es material. El pensamiento ha creado la psique y, además, ha concebido o imaginado, que la psique es distinta del cerebro. Para mí, los dos son la misma cosa. El cerebro, con toda la actividad de pensamiento que nace del conocimiento, etc., ha creado la psique.

AC: ¿Está usted afirmando que el cerebro es también la sede de la emoción?

K: Por supuesto, la sede del temor, de la ansiedad, etc. El cerebro y la psique son una misma cosa. Observemos las consecuencias. ¿Ve usted realmente, no teóricamente, que el cerebro con toda la actividad del pensamiento nacido del conocimiento, forma parte del mismo movimiento que la psique, y que el pensamiento ha creado el «yo», el «mí», separado del resto de la humanidad, y que ha hecho al «yo» más importante que nadie?

GN: ¿Está usted diciendo que el pensamiento crea la psique y que separa al cerebro de la psique, pero que ambos van juntos?

K: Correcto. Y en ese proceso se crea al «yo».

GN: ¿Y eso hace mecánico al cerebro?

K: Todo conocimiento es mecánico. El conocimiento es un proceso mecánico de adquisición. Al decir mecánico, repetitivo, quiero decir aquello que es experiencia, conocimiento, pensamiento, acción. De esa acción usted aprende y vuelve otra vez. Este proceso repetitivo es mecánico, mi cerebro es mecánico. Entonces, ¿es mecánica mi psique?

Q: ¿Por qué estamos haciendo la división entre la psique y el cerebro?

K: El pensamiento controla la psique: «no debo sentir esto», «debo llegar a ser aquello». Por eso, el llegar a ser, es el proceso psicológico inventado por el pensamiento. Y de ahí que todo el proceso sea mecánico.

AP: Existe una mística sobre la existencia humana.

K: Yo no tengo mística.

AC: Pienso que el tema crucial es por qué el cerebro, la psique, es mecánica. No encuentro dificultad en aceptar esto.

K: También se ha descubierto que el cerebro, cuando está en peligro, produce su propia reacción mecánica que le protege. Estos son procesos materiales. Por lo tanto, el pensamiento es un proceso material. ¿De acuerdo? ¿Está usted de acuerdo en que la psique es un proceso material? Ese es el punto crucial.

AC: Creo que él está diciendo que cuando el cerebro ve la totalidad, cesa el pensamiento, cesa el «yo».

K: No creo que el cerebro pueda ver la totalidad. Esa es la cuestión. El cerebro ha evolucionado a través del tiempo, tiempo que es conocimiento, desde lo más primitivo hasta lo más sofisticado. Hay una evolución en el tiempo, en el conocimiento. Eso es un proceso material. Ese pensamiento ha creado el «yo», con su confusión, su caos psicológico. No estoy diciendo que sea mística, ni nada de eso. ¿Estarían ustedes de acuerdo en esto?

Sat: Entonces, ¿cuál sería un proceso no material?

K: Aquel que no es materia, que no es conocimiento, aquel que no es del tiempo, ni tiene nada que ver con el cerebro. Pero para usted esto es especulación. Partamos de algo real.

Entonces, ¿admitimos que todo pensamiento, de cualquier clase, es un proceso material? ¿Admitimos que, tanto si pensamos en la eternidad, en dios o en el principio supremo, es un proceso material? Si está usted de acuerdo, podemos continuar. Cuesta bastante tiempo llegar a esto: la psique, el cerebro, el yo, son todos un proceso material.

AC: Quiero saber adónde me lleva usted.

K: Voy a ayudarle a dar el primer paso. Sólo he llegado a un punto que es muy simple. Dije que el cerebro ha evolucionado con el tiempo. Por consiguiente, ha evolucionado con el conocimiento. Entonces, conocimiento es tiempo, y tiempo y conocimiento son un proceso mecánico. Y el pensamiento ha creado la psique. Continuemos; si todo es movimiento pensamiento, psique, tiempo, todo es movimiento material, el cerebro no puede detener este movimiento constante. El cerebro funciona con el conocimiento y debe tener seguridad. Vea cómo el cerebro rechaza la idea del movimiento constante. Obsérvelo, obsérvese a sí mismo. Usted desea un lugar donde pueda descansar. El cerebro dice que tengo que encontrar un lugar en el que pueda quedarme. Entonces, eso se transforma en el «yo». Si soy un mendigo, un pordiosero, que anda errante eternamente, debe existir algún lugar en el que pueda descansar, algún lugar que tenga seguridad. ¿Puede aceptar el cerebro este movimiento constante, interminable? No puede aceptarlo, pues en ello no hay seguridad. Se está moviendo eternamente dentro de la zona del tiempo, del conocimiento.

AC: ¿Es una cuestión de aceptarlo?

K: No. Vea cómo trabaja el cerebro. Al igual que un niño que necesita seguridad, el cerebro dice «no puedo mantener este movimiento eterno. Por lo tanto, debe haber algún punto en el que pueda estar ‘tranquilo’». Eso es todo.

AC: Ese es el punto al que usted llama «yo».

K: Un punto fijo. No importa cual sea; una casa, una creencia, un símbolo, un apego. ¿Comprende? Por eso, tanto si es ilusorio como si es real, necesita un punto fijo.

AC: ¿Y entonces qué?

K: El cerebro no puede vivir en perpetuo movimiento. Por lo tanto, tiene que haber un punto fijo. Resulta peligroso no aceptar el movimiento que es vida. Vea lo que ocurre físicamente. ¿Puede usted aceptar la vida como un movimiento perpetuo dentro del área del tiempo y del conocimiento? Verbalmente puede hacerlo, pero realmente, ¿puede usted decir que la vida es movimiento constante?

K: Al darse cuenta de este movimiento constante, busca seguridad, un movimiento en donde pueda estar seguro. Eso es todo lo que estoy diciendo.

Q: ¿Es el propio cerebro el responsable de este movimiento?

K: Lo es. El cerebro es el pensamiento, el conocimiento y la psique.

Q: El cerebro crea el movimiento que no puede detener.

K: Es el movimiento mismo.

Q: El instinto del cerebro es moverse hacia la seguridad; y es ese instinto de evitar el peligro y apegarse a la seguridad lo que le hace establecerse en algo.

K: Por supuesto. ¿Aceptaría usted que el movimiento total dentro de esta área es energía atrapada en su interior?

Q: ¿Es energía o requiere energía?

K: Es energía, atrapada en el movimiento. ¿Correcto? Y esa energía es un proceso material. Y un ser humano no puede vivir en el mundo y tener un cerebro que está constantemente en movimiento, se volvería loco.

AC: Busca permanencia y no la encuentra nunca.

AC: ¿Es importante?

K: Lo importante es establecer que el «yo» es el centro donde eso encuentra seguridad. Llámelo usted como quiera. Después, empieza a descubrir que está inseguro y, por consiguiente, descubre otra seguridad. Sólo existe la búsqueda de seguridad. Tome un niño que tiene un juguete y otro niño que le dice «debo tener ese juguete». Ese apego al juguete y el placer de ese juguete es el principio. Este principio existe desde el origen del hombre.

AC: La cuestión es esa energía.

K: No, yo he dicho energía atrapada.

AC: ¿Cómo se puede abrir la puerta de donde está atrapada la energía?

K: Ahora llegamos a la verdadera cuestión. ¡Cuánto hemos tardado en llegar a esto! ¿Podemos proseguir desde aquí?

AC: Usted dijo que la energía está atrapada en el conocimiento. ¿Está haciendo una distinción entre energía y pensamiento?

K: No, todo el asunto es energía atrapada. El pensamiento es energía y el conocimiento también lo es; y todo el movimiento está dentro del área del conocimiento y del tiempo. Eso es todo lo que digo.

AC: Entonces, obviamente, la siguiente cuestión es: dado que el pensamiento y el conocimiento son limitados, ¿puede la energía dejar de expresarse a sí misma como pensamiento?

K: No, no puede. De lo contrario, no puedo ir a la oficina.

AC: Hablo de la energía expresándose a sí misma como memoria psicológica.

K: Lo que usted trata de plantear es si hay alguna posibilidad de que no exista la psique. No estoy de acuerdo. Si la psique no tiene contenido -ansiedad, apego, temor, placer, los cuales conforman la psique y que son todos productos del pensamiento- entonces, ¿qué es la vida?

AC: Es un producto de la energía.

K: Es un producto de la energía atrapada en el tiempo. Esto se ve claramente. Por lo tanto, el pensamiento me dice que debo poner orden en esta área. En consecuencia, ese orden siempre es limitado; por tanto, es contradictorio; por consiguiente es desorden.

AC: Todavía no tengo claro lo de la energía y el pensamiento. Me parece que usted estaba diciendo que el pensamiento es limitado, pero que la energía no lo es.

K: Yo he dicho que la energía está atrapada. No dije más que eso.

AC: Usted está diciendo que la energía está atrapada, pero si no lo estuviera sería diferente. Eso es lo que yo estoy preguntando. Hay diferencia entre energía y pensamiento.

K: Eso es teoría.
NS: ¿Está usted diciendo que existe una energía que no está atrapada en el pensamiento?

K: Voy a mostrárselo. Esa pregunta solo puede plantearse cuando hayamos visto esto en su totalidad. No estoy seguro de que lo vemos.

NS: Usted dijo que el pensamiento es energía y que esa energía está atrapada en el pensamiento.

K: No, yo no dije eso. El cerebro es el producto del tiempo, el tiempo es conocimiento, experiencia: tiempo, conocimiento, pensamiento. El pensamiento es un proceso material. Todo eso es energía. Toda esa energía, la totalidad de ese movimiento es interminable dentro de este área. Por consiguiente, el cerebro no puede detenerlo. Debe tener seguridad. La encuentra en el conocimiento, en una ilusión o en una idea, en cualquier cosa. Siempre se mueve dentro de este área. ¿Cuál es la siguiente cuestión?

AC: La siguiente cuestión es: si la energía está atrapada, ¿existe una salida para esa energía atrapada?

K: Está atrapada en la trampa. Yo no digo que haya una salida.

AC: ¿No está implícito?

K: No, señor. Las trampas se ponen para cazar zorros.

AC: Lo que implica que hay algo exterior a la trampa que puede liberar el zorro.

K: No. Usted no me entiende. El pensamiento está tratando de poner orden y ese mismo orden llega a ser desorden. Eso es lo que está sucediendo actualmente, tanto en el campo religioso como en el político; ésa es toda la cuestión. Cada vez se está llegando más y más al desorden, porque le estamos dando importancia al pensamiento. El pensamiento es limitado. Ahora bien, ¿se percata el cerebro de esto? ¿Se da cuenta el cerebro de que cualquier cosa que haga cae dentro de su propia limitación y, por consiguiente, es desorden? Eso es lo que estamos planteando. Y la siguiente cuestión es, ¿es eso una teoría o una comprensión real?

AC: ¿Cómo puede el cerebro, que es todo esto, darse cuenta realmente de ello?

K: Dándose cuenta de su limitación, eso es todo. Señor, ¿qué quiere usted decir con «darse cuenta»?

AC: Lo que quiero decir es que el cerebro es lo único que tiene capacidad de pensamiento; se da cuenta de ello como conocimiento.

K: Usted, como Asit, ¿se da cuenta de ello de la misma forma en que se da cuenta del dolor? Sé que tengo dolor, hay un conocimiento completo del dolor. ¿Ve el cerebro su tremenda limitación? Comencemos de nuevo. ¿Qué es la percepción? ¿Qué es ver? Hay un ver que es intelectual; entiendo, comprendo, discierno. Después, existe un ver mediante el escuchar, un escuchar verbal y captar su significado. Luego hay un ver ópticamente. Ahora bien, ¿puede haber una percepción distinta que no pertenezca a ninguna de estas tres? Sólo pregunto, no afirmo que la haya. Soy escéptico. En primer lugar, observemos esto: veo cómo funciona mi mente; intelectualmente, a través del oído u ópticamente. Eso es todo lo que sé. Entonces, a través de estos medios digo que entiendo o actúo, lo cual es un proceso material. ¿Comprende usted? Eso es todo. Entonces, ¿existe alguna otra percepción que no sea un proceso material?

Sriram: Y, por consiguiente, que no sea parte del cerebro.

K: Todavía no quiero decir eso.

Sriram: ¿Existe otra clase de percepción que no sea la del cerebro?

K: Mire, yo entiendo por medio del intelecto, la razón y la lógica; y después está el escuchar que no es sólo verbal sino que va más allá de las palabras. Vayamos paso a paso: lo intelectual, lo auditivo, visual u óptico, y además el tacto y los ademanes, todos son procesos materiales. Eso es todo lo que estoy diciendo. Entonces, yo me pregunto, ¿existe alguna otra percepción? Puede que no la haya, pero soy escéptico y por eso formulo la pregunta. Respóndala.

AC: Puedo hacer esa pregunta pero no contestarla.

K: Pronto podrá responderla. Quiero descubrirlo. No me diga que no puede responder. No lo aceptaré porque al decir eso se está bloqueando a sí mismo.

AC: ¿Puedo hacer una pregunta? Para ver algo uno debe estar fuera de ello.

K: Estamos llegando a eso. Mire, por lo que hemos dicho hasta ahora, éste es el único medio a través del cual podemos entender. No conozco ningún otro. Pero quiero estar absolutamente seguro de que es el único medio para entender.

AC: Cuando usted dice eso, una vez que ha comprendido completamente que ésta es la única percepción que conocemos, la misma afirmación, lo deja a usted afuera. Por otro lado, ¿qué significa la palabra «entendimiento»?

K: ¿Es ése el único medio por el cual yo entiendo? Castigo, recompensa, todo eso está incluido en lo intelectual, óptico, auditivo... etc. Sé que éstos son los factores que colaboran para que mi cerebro diga «sí, lo entiendo».

AC: ¿Dice usted que el entendimiento es también el mismo proceso?

K: Espere señor. Todo está dentro del mismo proceso. Veo que es un proceso material y, por lo tanto, ahí sigue. No vuelva otra vez a lo mismo, pues así nos estamos alejando. Entonces, llego a este punto, mi cerebro llega a este punto y se detiene; porque es inquisitivo. Se ha preguntado todo esto y eso es todo lo que hay: el cerebro, el proceso material. Entonces llega usted y me dice que averigüemos si hay algún otro proceso. Y yo digo: «éste es el único que conozco. Puede no haber ningún otro. Muéstremelo». No sea reiterativo. Está usted repitiendo lo mismo, una y otra vez. Estoy intentando que detenga esa repetición. Ahora usted no puede moverse. Siga así. ¿Ve lo que hemos hecho? Hemos activado el cerebro en grado sumo. No sé si usted lo entiende. ¿Lo ve?

Alan Hooker: Llevar el cerebro hasta su límite.

K: Sí, estamos llevándolo hasta su mismo límite. Por consiguiente, es algo extraordinario. Ahora respóndame.

AH: ¿Cuál es la pregunta?

K: ¿Existe alguna percepción que no sea del tiempo? Hasta ahora, la percepción ha creado el desorden en nuestra vida. ¿Hay una percepción que aclare todo esto? Es decir, ¿existe una percepción fuera del tiempo? Se lo pregunto.

Q: Seguimos estancados.

K: Siga estancado ahí, siga estancado. Me gustaría que lo estuviera. Cuando uno está realmente estancado, sucede otro tipo de percepción.

Q: Pero generalmente intentamos escaparnos de esto.

K: No, todavía es el mismo viejo proceso, usted no está estancado.

Sarjit Siddhoo: Después de escucharle, ha habido un gran movimiento dentro de la mente, en el cerebro, pero al llevarnos usted hasta este punto ese movimiento parece haberse detenido.

K: ¿Es así? Movimiento significa tiempo. ¿No hay movimiento en el cerebro? ¿Comprende usted? ¿Continúa usted moviéndose? Cuando usted dice que está estancada significa que se ha detenido todo el movimiento. ¿Lo ve?

Q: Al intentar contestar esa pregunta, ¿no continúa ese movimiento?

K: No, si está estancado no hay movimiento. Es como si estuviera cautivo en arenas movedizas, el cuerpo no puede moverse.

SS: Desgraciadamente, ese movimiento se ha detenido y se ha hecho el silencio por muy poco tiempo. Luego, volvemos otra vez al mismo movimiento.

K: No, no. En ese caso, no está usted estancada.

Q: ¿Está usted sugiriendo que el detenerse es un estado permanente?

K: No estoy sugiriendo nada. Sólo digo que uno llega a un punto en el que el cerebro está siendo tan tremendamente activado que ya no puede continuar, no puede moverse ni adelante ni atrás.

AC: Sólo queda una pregunta. ¿Ha activado usted el cerebro?

K: ¿Pregunta usted si K ha activado el cerebro, un cerebro que no es el de usted, ni el mío, ni el de él? ¿Qué dice usted? Sí, lo hemos activado.

Rishi Valley, 1 de febrero de 1980

II

K: Asit y yo hemos estado hablando acerca de la relación entre la mente humana y la computadora. Él trabaja en la fabricación de computadoras y en cualquier parte del mundo en que nos hayamos encontrado, hemos intentado averiguar qué es la inteligencia. ¿Hay alguna acción que la computadora no pueda ejecutar, algo mucho más penetrante que todo lo que externamente puede hacer el hombre? Nuestra conversación dura ya varios años. Por eso, pienso que esta mañana podríamos reunirnos y examinar la cuestión.

AC: Los americanos están desarrollando supercomputadoras y nosotros como seres humanos tenemos que hacer lo mismo, en cierto sentido. Tenemos que ser más inteligentes que la tecnología de los americanos, para contrarrestar esa amenaza de la tecnología, que se encuentra no sólo en las computadoras, sino también en la ingeniería genética, en la reproducción por clones, en la bioquímica, etc. Se está intentando controlar completamente las características genéticas. Puesto que el cerebro no posee nervios, durante las operaciones quirúrgicas en el cerebro el paciente está consciente. Se puede establecer comunicación con él. Estoy seguro de que es sólo cuestión de tiempo, la creación de interconexiones computadora-cerebro. En Rusia, están investigando en profundidad la capacidad de leer los pensamientos y transmitirlos a otras personas. Me gustaría especular un poquito, y empleo la palabra «especular» en el sentido de ver ahora ciertos problemas que se solucionarán tecnológicamente dentro de muy pocos años. Pienso que es importante hacerlo, puesto que usted no está hablando sólo para nosotros, sino que está hablando para los que nos seguirán en los siglos futuros, aquellos para quienes todo esto será una realidad. Por ejemplo, consideremos el papel del docente, hoy día. Se puede conseguir una computadora de pequeño tamaño, se le coloca una cinta magnética y se comunicará con usted en francés; colocándole otra cinta, podrá hacerlo inmediatamente y de forma fluida en árabe o japonés. Supongamos que la cinta puede ser colocada en un cerebro humano; el único problema radica

en la interconexión entre el cerebro y la cinta, puesto que el cerebro funciona como un circuito eléctrico. ¿Qué sucedería, en ese caso, con el papel del docente?

El punto siguiente es que en las sociedades opulentas, debido al enorme incremento de los artefactos materiales como los automóviles o los electrodomésticos, el cuerpo se ha deteriorado. Ahora bien, dado que más y más funciones mentales están siendo asumidas por la computadora, la mente sufrirá un deterioro no sólo en el nivel del que usted está hablando, sino incluso en su funcionamiento normal. Veo esto como un problema enorme. ¿Cómo se puede hacer frente a este problema en un mundo que se mueve en esa dirección?

K: Si se puede aprender instantáneamente y si, cuando me levanto por la mañana, me he convertido en un lingüista, ¿cuál es entonces la función del cerebro? ¿Cuál es la función del ser humano?

PJ: ¿No es acaso un problema sobre qué significa ser un ser humano? ¿Qué es lo que será el ser humano aparte de todo esto?

K: Aparentemente, un ser humano, es un conjunto de conocimientos acumulados, que reacciona de acuerdo con esos conocimientos. ¿Está usted de acuerdo? Y si la máquina, la computadora, se va a encargar de todo eso, ¿qué es entonces el ser humano'? ¿Cuál será entonces la función de la escuela? Piense detenidamente en esto. No es algo que requiera una respuesta rápida. Esto es enormemente serio. ¿Qué es un ser humano si sus temores, sus preocupaciones, sus ansiedades desaparecen a causa de los productos químicos o por la implantación de algún circuito eléctrico? ¿Qué soy yo entonces? No creo que nos demos plena cuenta de esto.

PJ: Si usted toma un tranquilizante fuerte, sus ansiedades desaparecen temporalmente. Eso es indiscutible. Pero si usted puede realizar reproducción por clones, puede hacer cualquier cosa. En todo esto hay algo que estamos pasando por alto. Me parece que no estamos llegando al meollo del asunto. Hay algo más involucrado en todo esto.

K: Mire Pupulji, si mis ansiedades, mis temores, mis sufrimientos pueden ser aliviados y mi placer incrementado, entonces yo me pregunto: ¿qué es un ser humano? ¿Qué es nuestra mente?

AP: ¿Debo entender que mientras, por un lado, el hombre ha desarrollado estas capacidades extraordinarias, hay también un proceso correspondiente de deterioro de la mente, como efecto secundario de la supermecanización?

AC: Si usted tiene un automóvil y deja de caminar, su cuerpo se deteriorará. Por eso, si la computadora se hace cargo de las funciones mentales, la mente se deteriorará. Eso es exactamente lo que quiero decir.

K: No creo que entendamos, en profundidad, lo que está sucediendo. Estamos discutiendo sobre si eso puede ocurrir. Eso va a ocurrir. Entonces, ¿qué somos nosotros? ¿Qué es entonces un ser humano? Y después, cuando las máquinas y los productos químicos -empleo la palabra «computadora» para incluir todo eso- cuando la computadora se haga cargo de nosotros completamente y ya no ejercitemos nuestros cerebros, éstos se deteriorarán; ¿de qué forma podremos evitarlo? ¿Qué haré? Tengo que ejercitar mi cerebro. Ahora se ejercita por medio del dolor, del placer, del sufrimiento, de la ansiedad y todo eso. Pero está trabajando. Cuando luego la máquina y los productos químicos se hagan cargo dejará de trabajar. Y si no trabaja, se deteriorará; porque cuando tenemos problemas, el cerebro actúa.

¿Podemos empezar asumiendo que estas cosas van a suceder, nos guste o no? Vemos que están sucediendo, a menos que estemos ciegos y desinformados. Entonces, vamos a investigar si, de algún modo, la mente puede sobrevivir privándola de sus problemas, sea químicamente o por medio de la computadora.

AP: Hay un punto que no lo tengo claro. En todos y cada uno de los seres humanos existe una sensación de futilidad, de vacío, que es necesario llenar.

K: Lo llenarán de productos químicos.

AP: No se puede llenar. No, señor.

K: Si señor; se llenará.

AP: Lo dudo. En cada ser humano hay un extraño vacío. Hay una semilla que crece a tientas.

RB: Lo que él está diciendo es que habrá otras formas de LSD, sin sus efectos secundarios, que llenará ese hueco.

K: Tome usted una píldora y nunca sentirá el vacío.

AP: En algún momento tiene usted que ver que hay algo que permanece intacto.

AC: ¿Qué pasa si no se encuentra eso?

AP: Antes de llegar a eso, de encontrarlo, tiene al menos que exponer su necesidad.

K: Estoy exponiendo una necesidad.

AP: ¿Cuál es la necesidad?

K: La necesidad es debida a los productos químicos, y a las computadoras que van a destruirme, que van a destruir mi cerebro.

AC: Estoy diciendo algo ligeramente diferente, esto es, que si continúa esta tecnología, no habrá ningún vacío en ningún ser humano porque eventualmente puede desaparecer como especie. Al mismo tiempo, como ser humano, siento que hay algo que desconozco pero que quiero descubrir. ¿Hay algo que sea diferente y que necesite ser preservado? ¿Puedo entender la inteligencia? ¿Cómo voy a preservar eso contra todos estos peligros?

K: Asit, puede que no haya ninguna manera de preservación. Mire señor, demos por sentado que los productos químicos -las computadoras- van a hacerse cargo del hombre por completo. Si el cerebro no se ejercita, como lo está haciendo ahora con los problemas de ansiedades, temores, etc., inevitablemente se deteriorará. Y deterioro quiere decir que, gradualmente, el hombre se transformará en un robot. Entonces, yo me pregunto, ¿cómo un ser humano que ha sobrevivido millones de años, puede tener un final así? Puede que ocurra de esa manera; y probablemente ocurrirá.

AC: Me parece que el movimiento de esta tecnología es algo muy dañino, muy perjudicial, porque hay una cierta bondad que está siendo destruida.

K: De acuerdo.

AC: La tecnología ha sido creada por el ser humano. Pero parece ser un movimiento de maldad y como si esa maldad fuera a hacerse cargo.

K: ¿Es maldad? ¿Por qué la llama usted maldad?

AC: Porque está destruyendo al mundo.

K: Pero nosotros nos estamos destruyendo a nosotros mismos. No nos destruye la máquina, lo hacemos nosotros mismos.

AC: Entonces, la pregunta es ¿cómo hace el ser humano para crear esta tecnología y sin embargo no ser destruido por ella?

K: Eso es correcto. La mente se deteriora porque no permite que nada afecte o conmueva sus valores, sus dogmas. Está estancada ahí. Si tengo una fuerte convicción u opinión, estoy deteriorándome. Y la máquina va a contribuir a que nos deterioremos más deprisa. Eso es todo. Por consiguiente, ¿qué es lo que va a hacer un ser humano? Y pregunto: ¿qué va a hacer un ser humano, privado de todo esto, si no tiene problemas y

solamente está persiguiendo el placer? Creo que ahí está la causa. De distintas maneras, esto es lo que el hombre busca ahora y la droga y las máquinas serán sus estimulantes. El ser humano no será nada, salvo estar involucrado en la persecución del placer.

AC: Y la computadora y la televisión le facilitarán el placer en su propia casa. Estamos diciendo que no son sólo los científicos en computación, sino también los genetistas y las multinacionales los que están comprometidos con los entretenimientos electrónicos, y todos van a converger en un punto que supondrá el final del hombre, bien porque se habrá destruido la capacidad del cerebro humano, bien porque el ser humano haya alcanzado el estado de constante placer, sin ninguno de sus efectos secundarios. El placer se logrará por medio de la computadora y los productos químicos, y, gradualmente, irá desapareciendo la relación directa con otros seres humanos.

K: Quizás todavía no hayan llegado tan lejos ni los químicos ni los expertos en computadoras, pero tenemos que adelantarnos a ellos. Eso es lo que siento. ¿Qué es lo que ha estado persiguiendo el hombre continuamente a través de su existencia? ¿Cuál es la corriente que ha seguido, desde tiempo inmemorial? ¿El placer?

AC: El placer, pero también la terminación del dolor.

K: El placer, evitar lo otro, pero, sobre todo, el placer.

AC: Persigue el placer y, en algún momento, percibe la necesidad no simplemente del placer, sino, en el sentido negativo, del final del sufrimiento.

K: Lo cual quiere decir placer.

AC: El final del sufrimiento, ¿es placer?

K: No. Usted no entiende el verdadero sentido. Deseo el placer a cualquier precio, y el sufrimiento es para mí una indicación de que no estoy obteniendo placer. Discútalo; no lo acepte.

AC: Lo que yo digo es que, históricamente, el hombre siempre ha perseguido el placer.

K: ¿Eso qué quiere decir? Siga, analícelo.

AC: El yo lo ha perseguido.

AP: Cuando usted dice «yo», ¿se refiere al yo físico o al yo psicológico?

K: A ambos. Quiero sobrevivir tanto física como psicológicamente; para sobrevivir es necesario que haga ciertas cosas, y para hacerlas, tienen que resultarme placenteras. Examinemos esto muy cuidadosamente. En definitiva, el hombre desea placer. La persecución de dios es placer. ¿Correcto? ¿Es eso lo que va a ser impulsado por la máquina, por las drogas, el hecho de que el hombre será simplemente una entidad que está preocupada por el placer? Encontrar un equilibrio entre los dos, ¿es ése el conflicto? El placer es la cosa más destructiva de la vida.

No creo que usted comprenda el significado de esto. El conflicto entre bondad y maldad ha existido desde tiempo inmemorial. El problema es encontrar un equilibrio o un estado en el que no exista el conflicto, lo cual es placer. Y el placer es la cosa más destructiva de la vida. ¿Correcto?

AP: En términos de lo que usted está diciendo, la búsqueda para liberar a la mente de su esclavitud, ¿pertenece al reino del placer?

AC: De hecho, reducimos todo a eso. Eso es lo que han hecho los seres humanos. El apego, la esclavitud, crean sufrimiento, y ésa es la razón de que deseemos la libertad. ¿Podemos ver que, en definitiva, todas las acciones humanas acaban en la necesidad de felicidad, de placer, y que son enormemente destructivas? Han terminado en una tecnología que es también una persecución del placer, y eso es autodestructivo. Tiene que

haber otras actividades de la mente que no persigan la obtención del placer, que no sean autodestructivas. No sé si existen, pero tiene que haberlas.

K: Asit, aclaremos esto entre nosotros, entre usted y yo. Es un hecho que, históricamente, los seres humanos hasta ahora siempre han estado en conflicto entre lo bueno y lo malo; sus antiguas pinturas hablan de una lucha. Prevalece el espíritu de conquista, el cual termina en placer. Lo he examinado y me he dado cuenta, instantáneamente, de que ése ha sido el movimiento total del hombre. No creo que nadie pueda discutir esto. Me refiero a la totalidad de ello, no sólo física sino psicológicamente. La autopreservación es también parte de ese movimiento. Eso es un hecho. ¿Es eso lo que destruye la mente, el cerebro?

RB: Señor, ¿qué entiende usted por bien y mal, cuando habla de tratar de equilibrarlos, lo cual produce placer?

K: Usted ha visto esas pinturas de las cavernas que tienen cincuenta mil años, que se encuentran en Francia y en España. En ellas aparece el hombre luchando con el toro.

RB: En efecto. De una u otra forma, eso aparece por todas partes.

K: Sí. Ese conflicto entre lo que llamamos bondad y lo que llamamos maldad ha existido desde tiempo inmemorial. ¿Correcto? El hombre ha inventado la bondad y la maldad. Obsérvelo, observe su propia mente. No teorice. Mirase a sí mismo si puede, y vea lo que es bondad y lo que es maldad. El hecho nunca es malo. ¿Correcto? La ira es la ira. Pero yo digo que es mala y, por lo tanto, tengo que liberarme de ella. Pero la ira es un hecho. ¿Por qué tiene usted que denominarla bondad o maldad?

RB: La llame mala o no, puede ser terriblemente destructiva.

Y: Puede ser muy destructiva, pero en el momento en que la llamo mala se convierte en algo que tiene que ser evitado. ¿Correcto? Y entonces empieza el conflicto. Pero es un hecho. ¿Por qué la llama usted de alguna otra forma?

PJ: Tomemos la magia negra. ¿Diría usted que la búsqueda de ello es en su misma naturaleza mala o no?

K: ¿A qué llama usted magia negra?

PJ: La magia negra es la búsqueda de algo con la intención de destruir a otro.

K: Que es lo que estamos haciendo, aunque no podamos llamarla magia negra; sin embargo, ¿qué es la guerra?

PJ: Déjeme que vaya despacio; usted nos está apurando. Lo que digo es que, supuestamente, la magia negra pone en funcionamiento poderes que no son físicos.

K: Hace algunos años yo vi, aquí en Rishi Valley, bajo un árbol, una figura de hombre o de mujer en la que habían clavado alfileres. Pregunté qué era aquello y me lo explicaron. Se trataba de la intención de hacer daño a alguien. ¿Cuál es la diferencia entre eso y la intención de ir a la guerra?

Ustedes se están equivocando por completo. Se están perdiendo en extremo. Todos son tan condenadamente inteligentes y ése es el problema que tienen. La luz no es buena ni mala. ¿Qué significa eso? Mire señor, la computadora, los productos químicos se están haciendo cargo del hombre. Tampoco eso es bueno o malo, está sucediendo. Por supuesto, existe la crueldad, y también la bondad. Eso está claro. Es obvio. Hay diferencia entre una madre pegándole a su hijo y alguien que tiene compasión y dice que no hay que herir a nadie, eso es obvio. ¿Por qué lo llama bueno o malo? ¿Por qué lo llama maldad? Desapruebo la palabra, eso es todo.

Podemos pasar a otra cosa y decir que el placer está siempre en el terreno de lo conocido. Hoy no tengo placer, pero puede suceder pasado mañana. Me gusta pensar que eso sucederá. No sé si ve lo que quiero decir. El placer es un movimiento en el tiempo. ¿Hay algún placer que no esté basado en el conocimiento? Toda mi vida es lo conocido. Proyecto lo conocido en el futuro, modificándolo, pero continúa siendo lo conocido. No

obtengo placer en lo desconocido. Y la computadora, etc., están en el campo de lo conocido. Pero la verdadera cuestión es si podemos liberarnos de lo conocido. Esa es la verdadera cuestión, porque el placer, el sufrimiento, el temor, están ahí, toda la actividad de la mente es lo conocido. Y éste puede proyectar lo desconocido, teorizar, pero eso no es un hecho. Por lo tanto, las computadoras, los productos químicos, la genética, los clones, son lo conocido. Pero, ¿podemos liberarnos de lo conocido? Lo conocido está destruyendo al hombre. Los astrofísicos van al espacio, desde lo conocido. Persiguen la investigación del cielo, del cosmos, por medio de instrumentos fabricados por el pensamiento; miran a través de esos instrumentos y descubren el universo, observando lo que es; esto continúa siendo lo conocido.

PJ: Ahora, se me ocurre una cosa muy interesante. La mente actual del hombre, de la forma en que funciona, está amenazada. Está siendo destruida. Tanto si la máquina se hace cargo de ella y la destruye, como si se libera de lo conocido, lo cual destruirá su actual modo de funcionar. El desafío es mucho más profundo.

K: Sí. Eso es lo que dije. Usted lo captó. Si lo he entendido bien, lo que Pupul está diciendo es que lo conocido, dentro de lo cual están trabajando nuestras mentes, nos está destruyendo. Lo conocido son también las proyecciones futuras, como la máquina, las drogas, la genética, los clones; todo eso nace de lo conocido. Por eso ambos nos están destruyendo.

AC: Ella dice también que la mente del hombre se ha movido siempre dentro de lo conocido, en busca del placer. Esto se ha traducido en la tecnología que la destruirá. Luego, afirma que el otro movimiento, es decir, el liberarse de lo conocido, también destruirá la mente, tal y como ahora la conocemos.

K: Sí, ¿Liberarse de lo conocido? ¿Qué dice usted?

AC: Ella dice que hay dos movimientos. El movimiento de lo conocido que se encamina a una destrucción, cada vez más grande, de la mente. La salida es liberarse de lo conocido que también está destruyendo el movimiento de lo conocido.

K: Espere. No existe liberarse de algo. Es un final. ¿Comprende?

AC: ¿Está usted diciendo que la libertad de lo conocido es de tal naturaleza que usted no destruye ese movimiento, que el pensamiento y la mente tienen su sitio? ¿Está usted afirmando que en eso hay libertad?

K: Yo digo que sólo hay libertad, pero no de lo conocido.

PJ: Yo digo que la mente, lo que llamamos mente humana, opera de cierta forma. Esa mente humana se encuentra sometida a presión por los avances tecnológicos. Esto otro, el liberarse de lo conocido, también resulta profundamente destructivo de esta función mental. Por lo tanto, resulta inevitable una nueva mente, o bien nacida de la tecnología o una libre de lo conocido. Son las dos únicas soluciones; la actual posición está terminada.

K: Seamos claros. Tiene que haber una nueva mente o lo presente va a destruirla. ¿Correcto? Pero la nueva mente sólo puede existir de una manera real, no teórica; sólo puede existir cuando termina el conocimiento. El conocimiento ha creado la máquina y nosotros vivimos del conocimiento. Somos máquinas y ahora estamos separando las dos cosas. La máquina nos está destruyendo. La máquina es el resultado del conocimiento, y nosotros también. Así pues, lo que nos está destruyendo es el conocimiento, no la máquina. Por consiguiente, la pregunta oportuna es ¿puede terminar el conocimiento? ¿No si podemos liberarnos del conocimiento? Porque, entonces, usted está evitando el conocimiento o escapando de él.

AC: La cuestión es, ¿puede el conocimiento o la acción surgida de él terminar? La acción nacida del conocimiento puede terminar, pero el conocimiento, no.

K: Sí puede.

AC: ¿La acción nacida del conocimiento?

K: La acción es libertad del conocimiento.

AC: El conocimiento no puede terminar.

K: Sí, señor.

PJ: ¿Qué quiere usted decir cuando afirma que todo conocimiento termina?

K: El conocimiento es lo conocido, excepto el conocimiento tecnológico. ¿Puede ese conocimiento terminar? ¿Quién pondrá fin al conocimiento? Si una persona quiere ponerle fin, ésta seguirá siendo parte del conocimiento. Por lo tanto, no existe ninguna entidad aparte del conocimiento, que pueda ponerle fin. Vaya despacio, por favor.

AC: ¿Existe sólo el conocimiento?

K: Sólo existe el conocimiento, no su terminación. No sé si me estoy explicando claramente.

AC: Así, pues, hay esa tremenda fuerza de la autopreservación y solamente existe el conocimiento. Y usted pregunta si el conocimiento puede terminar, lo cual significa autoaniquilación.

K: No. Comprendo lo que está diciendo. Por el momento estoy dejando de lado la terminación del yo. Digo que la computadora, que incluye toda la tecnología, y mi vida, se basan en el conocimiento. Es decir, no hay división entre los dos.

AC: Lo comprendo.

K: Esto es una cosa tremenda. Mientras estamos viviendo en el conocimiento, nuestro cerebro está siendo destruido por la rutina, la máquina, etc. Entonces, la mente es conocimiento. No hay razón para decir que debe librarse a sí misma del conocimiento. Vea esto. Sólo existe la mente que es conocimiento.

Voy a decirle algo. Usted se ha bloqueado a sí mismo. No diga que es imposible. Si afirma que es imposible, no pudo haber inventado las computadoras. Muévase de allí. Cuando la mente dice que debe estar libre, cualquier cosa que haga estará dentro del campo del conocimiento. Por lo tanto, ¿cuál es el estado de la mente que sabe, que conoce, que está completamente alerta de que es solamente conocimiento?

Yo me he movido. ¿No lo ve usted? Ahora bien, ¿Qué ha sucedido? Aparentemente, el conocimiento es movimiento. El conocimiento ha sido adquirido por medio del movimiento. Entonces, el conocimiento es movimiento. Por lo tanto, el tiempo, todo eso, es movimiento.

AC: Usted se está refiriendo al estado de la mente cuando el tiempo se detiene.

K: Eso es realmente libertad. El tiempo es movimiento. ¿Y qué significa eso? Es muy interesante, señor. Déjeme unirlo. La mente ha inventado la computadora. He utilizado esa palabra para incluir toda la tecnología, la genética, la reproducción clónica, los productos químicos. Todo esto ha nacido del conocimiento que el hombre ha adquirido. Todo eso sigue siendo lo conocido, es producto de lo conocido, con sus hipótesis, una teoría y su refutación, y todo eso. El hombre ha hecho exactamente lo mismo que la máquina. Por tanto, no existe división entre ambos. La mente es conocimiento. Cualquier cosa que haga nacerá del conocimiento; los dioses de los hombres y sus templos nacen del conocimiento. El conocimiento es un movimiento. ¿Puede detenerse el movimiento?

Eso es realmente libertad. Eso significa que la percepción está libre del conocimiento, y la acción no es de la percepción, ni del conocimiento. La percepción de una serpiente, el peligro, es acción, pero esa percepción se basa en siglos de condicionamientos sobre la serpiente. La percepción de que yo soy un hindú, que ha progresado durante tres mil años, es el mismo movimiento. Durante todo el tiempo, estamos viviendo en ese campo. Eso es lo destructivo, no la máquina. A menos que esa máquina que es la mente se detenga, no la computadora, vamos a destruirnos a nosotros mismos.

Por tanto, ¿existe una percepción que no nazca del conocimiento? Porque cuando este movimiento se detenga, tiene que haber acción.

AC: En otras palabras, es actuar en el mundo, pero nada permanece, no quedan marcas. Nada echa raíces.

K: ¿Eso qué quiere decir? Una percepción que no es del conocimiento. ¿Existe tal percepción? Por supuesto, existe una percepción que no puede ser procesada en la computadora. ¿Nace esta investigación del instinto del placer? Estamos investigándolo.

PJ: No sé si es por placer o por otra cosa.

AC: No importa si la computadora puede hacerlo o no. Es esencial que lo hagamos.

PJ: Lo cual nos lleva a la posición de que existe algo que hay que investigar.

K: ¿Usted ve cuán profundamente arraigado está?

AC: La cuestión es averiguar cuál es el mecanismo y la estructura de la mente que funcionan con la percepción, con la comprensión inmediata, sin acumulación.

K: Pero vean lo que hemos hecho para llegar hasta ese punto, que es la percepción sin registro, ¡cuánto tiempo nos ha llevado! ¿Por qué? Porque funcionamos en el tiempo.

AC: En otras palabras lo que usted está diciendo es que no es necesario atravesar por este proceso. Si hemos llegado hasta este punto y no actuamos, resulta muy peligroso, mucho más peligroso que si no lo hubiéramos discutido en absoluto.

K: Eso es lo que estoy diciendo. Es un peligro enorme. ¿Ha llegado usted al punto en que puede ver lo que la mente ha inventado? La máquina, es decir, la computadora, las drogas, los productos químicos, la reproducción por clones y todo eso. Es lo mismo que nuestras mentes. Nuestras mentes son tan mecánicas como eso. Estamos actuando siempre en esa área. Por consiguiente, nos estamos destruyendo a nosotros mismos. No es la máquina la que nos está destruyendo.

PJ: Al final de todo esto uno puede decir *tapas, tapas, tapas*. Lo que quiere decir que no hemos hecho nuestra tarea.

K: No estoy seguro de que no haya dado usted un salto atrás en el tiempo. Un pianista dijo una vez que si usted practica, está practicando la cosa equivocada.

PJ: No es cuestión de práctica.

K: Pupulji, ahí están todos los maestros. ¿Qué va a hacer? ¿Van a tirar una bomba aquí? ¿Comprende lo que quiero decir? Estamos manipulando una bomba que puede explotar en cualquier momento. No sé si usted se da cuenta de eso. Es una cosa tremenda.

AC: Es mucho más peligroso.

K: Es realmente alarmante. Me pregunto si se da cuenta de ello. ¿Qué hará usted? Esta es la verdadera revolución.

AC: No sólo para los maestros y los alumnos.

K: Por supuesto, por supuesto.

AC: Me gustaría preguntarle, la mente que le ha acompañado, que ha llegado con usted hasta este punto, ¿se vuelve más vulnerable a la maldad?

K: Entiendo lo que quiere decir. No lo discutiremos ahora. Es decir, la cuestión no es poner fin al conocimiento, sino detener su movimiento, parar su actividad. Esta es la verdadera cuestión.

Rishi Valley, 4 de diciembre de 1980

III

K: ¿Aceptaría usted que la inteligencia no es producto del pensamiento? Si la inteligencia fuera producto del pensamiento, sería mecánica. El pensamiento nunca puede ser no mecánico.

AC: La inteligencia puede ser el resultado del pensamiento. Los expertos en computadoras así lo creen.

K: Esa es la razón de que estén investigando la inteligencia mediante el pensamiento.

AC: Quieren conocer qué es la inteligencia y, por consiguiente, saber cuál es el proceso del pensar, porque para ellos, el proceso del pensar está ligado a la inteligencia.

K: No estoy diciendo que sea así o no.

AC: Es decir, tenemos que averiguar qué es el pensamiento y qué es la inteligencia.

K: Una vez que usted admite que la inteligencia no es producto del pensamiento, entonces, el pensador no tiene importancia.

AC: Creo que va usted demasiado rápido. Si la inteligencia no es producto del pensamiento, entonces, el pensamiento no tiene importancia. Pero negativamente es importante, porque sin entenderlo la inteligencia no puede suceder.

K: Sí. El pensamiento es un proceso mecánico; por lo tanto, manténgalo en su lugar apropiado. Pero usted quiere averiguar qué es la inteligencia. No mezclemos el pensamiento en esto. ¿Podemos investigar qué es esa inteligencia que nunca ha sido tocada por el pensamiento?

AC: Sí, lo entiendo. ¿Cómo podemos averiguar qué es la inteligencia?

K: Sin emplear el pensamiento para investigar. Si lo utiliza se está bloqueando usted mismo.

AC: Entiendo en el sentido que lo dice, no usar el pensamiento o el proceso del pensar para investigar qué es la inteligencia.

K: Porque la inteligencia no es producto del pensamiento.

AC: No lo sé. Si usted dice que no use el pensamiento para investigar, ¿qué es lo que quiere?

K: Nada más que eso. Penetremos en ello. Pero estemos bien seguros de que el pensamiento no puede producir inteligencia. El pensamiento ha producido la bomba atómica, la guerra. Pero usted está investigando algo que el pensamiento no puede investigar. Está investigando qué es la inteligencia. Nosotros decimos que no es un producto del pensamiento. Si lo fuera, usted podría usar el pensamiento.

AC: Lo acepto; eso está claro. Acepto que no se puede utilizar esa herramienta -el proceso del pensamiento- para investigar la inteligencia. Entonces, ¿cómo investigamos?

K: Primero debemos estar completamente seguros de que aceptamos eso.

AC: Ahora puedo entenderlo; porque entonces todo lo que es pensamiento sería inteligencia; y éste no es inteligencia.

K: Por supuesto.

AC: Entiendo que no existen pensamientos inútiles, ni buenos ni malos, eso lo tengo completamente claro.

K: Lo que los expertos en computadoras están haciendo, en Japón, es investigar el pensamiento.

AC: Esa es la causa, la razón de que estén estancados, porque nunca alcanzan la inteligencia.

K: Sí. Los indios han intentado suprimir el pensamiento, controlarlo.

AC: ¿Por qué han dicho eso?

K: Porque tienen la sensación de que si el pensamiento se detiene, puede existir lo otro. Para ellos, eso es meditación.

AC: ¿Significa eso que tenían una percepción de esta otra cosa?

K: No. Mire señor, quizás Buda pudo haber visto que la inteligencia no es pensamiento. Los otros han hablado de cómo suprimir el pensamiento, cómo controlarlo. Para ellos eso es meditación. ¿Qué quiere decir eso? La inteligencia no puede ser encontrada mediante el pensamiento; por lo tanto, suprímalo.

AC: ¿Cree usted que tenían alguna comprensión profunda de todo este asunto? Si alguien le dijera que suprima, que contenga el pensamiento, ¿no creería usted que esa persona tuvo una percepción de ello? ¿Puede uno refinar el pensamiento?

K: El pensamiento es como el hijo de una mujer estéril. ¿Qué significa eso?

AC: No es creativo. Los expertos están tratando de fabricar una computadora idéntica al cerebro humano, pero no lo consiguen porque no conocen el proceso del pensar. Me pregunto si los indios, que supuestamente han estado investigando durante cinco mil años la mente humana, el *nirvana* y lo otro, podrían reunirlo todo para crearla.

K: ¿Reunir qué cosas?

AC: La mente india y la mente de la tecnología.

K: Escuche, lo que Buda pudo haber dicho es que existe inteligencia que no tiene nada que ver con el pensamiento. El resto de la gente lo ha oído, leído, repetido o traducido.

AC: Es decir, su investigación no tiene ningún significado.

K: Es el hombre original el que dijo «mire, yo no sé de que se trata todo esto, pero voy a averiguarlo». Eso es investigación.

AC: Entiendo; usted ha contestado mi pregunta. Volvamos atrás. Usted afirma que el experto en computadoras está enfocando el asunto equivocadamente; está intentando aproximarse a la inteligencia por medio del proceso del pensar, y así nunca la encontrará, por consiguiente, se halla estancado.

K: Eso quiere decir que el proceso del pensar es mecánico.

AC: Sí.

K: ¡Ah! Tenga cuidado. Porque el pensar está basado en el conocimiento. ¿Correcto? Y el conocimiento es limitado.

AC: Incluso aunque entiendan el proceso del pensar, seguirán queriendo comprender la inteligencia. Por lo tanto, volvemos a la pregunta: ¿Cómo se puede investigar la inteligencia?

K: Usted no puede hacerlo porque investiga con el cerebro, y el cerebro está condicionado a pensar. ¿Está claro?

AC: ¿Quiere usted decir que si realmente vio esto con claridad, ya no investiga utilizando el proceso del pensamiento? Entonces, ¿hay algo que investigar en la inteligencia? La inteligencia está ahí, existe.

K: No, no. Tiene usted que averiguar qué es lo que hay que investigar. ¿Se puede descartar el uso del cerebro, del pensamiento, el cual es mecánico? Puede que haya alguna parte del cerebro que no sea mecánica, no lo sé, pero por el momento, dejemos ese tema. La inteligencia no es producto del cerebro como pensamiento.

AC: Entonces uno descarta el pensamiento.

K: No se descarta, eso no se puede descartar. Quiero tener un niño, pero no puedo fabricarlo. Por tanto, ¿qué es lo que tiene usted que abandonar cuando ya no usa el cerebro para investigar?

AC: Sin embargo, usted habla de ver y escuchar. ¿Diría usted que eso es utilizar el cerebro?

K: Ver, es no utilizar el cerebro. Pero yo he visto el mundo a través del pensamiento. He visto lo que se ha hecho en el mundo, la bomba atómica, la destrucción, etc., que es todo el movimiento del pensamiento. Se han hecho cosas malas y cosas buenas. De momento, emplearemos las palabras bueno y malo. Pero eso no es inteligencia.

AC: Le entiendo.

K: El pensamiento nunca engendra inteligencia. Por lo tanto, me digo a mí mismo si no estaré enfocándolo de una manera equivocada.

AC: Usted me ha demostrado que de esa manera nunca se puede reproducir la inteligencia humana, pero que de ese modo se puede simular el pensamiento y, también por ese procedimiento, llegar a conocerlo.

K: Sí, eso es simple.

AC: En sí mismo, podría resultar peligroso.

K: Eso es lo que está sucediendo. La computadora será capaz de pensar mucho mejor y más deprisa.

AC: Eso en sí mismo es peligroso.

K: El piloto de un caza siempre tiene algo dentro o fuera de su cerebro. En el momento en que piensa y mira, hace fuego con precisión.

AC: Sí, ellos miran su objetivo y después se produce el disparo.

K: Si usted tiene realmente claro que, bajo ninguna circunstancia, el pensamiento puede tener inteligencia, ¿cuál es entonces el instrumento que investigará? Para investigar hemos utilizado el pensamiento; pero ahora lo he descartado, en el sentido de que tiene su lugar, pero cuando estoy investigando la inteligencia no hay lugar para el pensamiento. El pensamiento no puede investigar la inteligencia. Si usted le dice esto a los expertos en computadoras, ellos le replicarán: «¿de qué demonios está hablando?» Entonces, ¿cuál es el instrumento, que no es el pensamiento, que puede percibir, investigar, indagar la inteligencia?

AC: ¿El ver? ¿El observar?

K: No utilice esas palabras. Emplee las suyas. Así todo estará más claro.

AC: No existe nada más que el pensamiento.

K: Eso es. De ahí, la batalla. Y es por eso que ellos están confundidos; se están moviendo en el mismo circulo. Emplean el pensamiento y quieren investigar el proceso de ese pensamiento. El proceso del pensamiento está muy claro: se basa en la memoria, la memoria se basa en el conocimiento, etc. El cerebro está condicionado a eso; durante un millón de años ha estado funcionando sobre esas bases, y ahora llegan esos expertos e intentan investigar la inteligencia con sus cerebros muy bien entrenados. Pero su investigación sigue basándose en el conocimiento, que es limitado. Por lo tanto, su investigación nunca podrá encontrarla. ¿Existe algún instrumento que vea lo que es la inteligencia o no hay ningún instrumento en absoluto? ¿Comprende usted lo que estoy diciendo? Durante mucho tiempo he empleado el pensamiento para investigar. Ahora lo hemos descartado. Sin embargo, todavía estoy buscando un instrumento para investigar. Eso significa que continúo en el mismo surco.

AC: Sólo existe el pensamiento.

K: No existe el proceso de investigación. Ahora bien, ¿qué es lo que no está contaminado por el pensamiento, que no tiene pasado ni futuro, y no contiene ningún elemento del tiempo? El elemento del tiempo es el pensamiento. La cualidad de la mente que no es del tiempo, del ayer, del mañana, de la memoria, es una mente inteligente.

AC: ¿Por qué la llama usted así?

K: Eso es inteligencia.

AC: ¿Por qué?

K: Se lo mostraré en un momento. En primer lugar, todos nosotros hemos renunciado al pensamiento, y no hay ningún instrumento que pueda investigar.

AC: Sí, porque el instrumento podría ser el pensamiento.

K: El pensamiento podría estar esperando, agazapado, inadvertido, para atrapar algo. El pensamiento no puede investigar eso. Si usted lo llega a admitir, entonces, ¿qué le habrá ocurrido a su cerebro? ¿Qué habrá pasado con su investigación? Usted quiere que discutamos la inteligencia. En el momento en que usted rechace el pensamiento totalmente, eso es inteligencia.

AC: No sé lo que es inteligencia.

K: ¿Por qué uno piensa en aquello que desconoce?

AC: Porque obviamente...

K: No, no está respondiendo a mi pregunta, porque usted está afirmando que el pensamiento tiene que saber qué es la inteligencia. Sin embargo, el pensamiento nunca puede saberlo.

AC: Sí.

K: Conocer significa sentir, acumular, actuar.

AC: Lo veo.

K: Si usted comprende eso, no existe ningún instrumento para investigar.

AC: Lo comprendo.

K: Entonces, ¿qué? Ese estado de la mente ha puesto a un lado el pensamiento; éste no está investigando. Entonces, ¿qué ha sucedido? Emplearemos otras palabras: Percepción inmediata (*insight*); percepción

inmediata no es recuerdo, no es el conocimiento acumulado, que es pensamiento. No tiene nada que ver con el tiempo. Ver algo instantáneamente no tiene nada que ver con el tiempo.

AC: Lo veo. ¿Está usted diciendo que la inteligencia -percepción inmediata- ese estado de la mente no existe si usted se aproxima a él mediante el proceso del pensamiento?

K: Si usted lo tiene claro -tan claro como que la cobra es venenosa- que ese pensamiento nunca, bajo ninguna circunstancia, puede alcanzar la inteligencia, elimine toda investigación. Esas personas están utilizando el pensamiento para crear una máquina que pueda pensar, una supercomputadora, la inteligencia artificial. Están trabajando para crear un cerebro que será como el nuestro, que será mecánico. Están empleando su cerebro, con los enormes conocimientos que tienen de él, para producir uno que se base en el pensamiento.

AC: De hecho, están utilizando el modelo del cerebro humano para copiarlo.

K: Lo cual es pensar. Comprendo. ¿Ve usted esto como un hecho? Verlo como un hecho es ver que, bajo ninguna circunstancia, el pensamiento puede alcanzar lo otro. Si el pensamiento ya no es el instrumento de investigación, entonces usted no tiene nada con lo cual investigar. Usted no puede investigar. En ese caso, ¿cuál es la inteligencia que no se basa en la investigación? Mire, yo quiero indagar en la verdad. No sé nada acerca de ella. Para descubrirlo, no quiero depender de nadie. Por lo tanto, tengo que descartar todo el pasado. Yo quiero descubrir -al igual que todos ellos- qué es la suprema inteligencia, no la inteligencia ocasional. Queremos descubrir qué es la inteligencia suprema. Entonces, ¿puedo descartar todo lo que sé? El único instrumento que tengo es el pensamiento. Puedo pensar con claridad porque he sido entrenado para pensar, no sentimentalmente sino objetivamente. El pensar que puede producir lo que llamamos inteligencia está, entonces, al mismo nivel que aquel que ha creado la guerra. Por lo tanto, no es inteligencia. Es decir, bajo ninguna circunstancia el pensamiento tendrá una percepción de eso. Debo ser absolutamente claro. Pues si, inconscientemente, profundamente, no lo soy, el pensamiento va a interferir.

Antes que nada quiero dejar todo claro. ¿Es eso posible? Veo que con lo que están haciendo no llegarán a nada. Crearán una inteligencia mecánica, artificial, similar a la inteligencia humana que es capaz de destruir al mundo. ¿Correcto? El pensar y todos los instrumentos inventados por el pensamiento para investigar en ello, tales como la meditación, varios tipos de silencio y de abnegación, están superados. Las tecnologías no aceptarán esto pero la verdadera indagación es esta. Y ellos no lo han descubierto. Siguen anclados en Jesús o en los santos, lo cual es pensamiento, y partiendo de ahí se mueven mediante el pensamiento. No aceptarán que el pensamiento no puede llegar a eso bajo ninguna circunstancia. Entonces, ¿qué he de abandonar para ver que el pensamiento no puede generar inteligencia bajo ninguna circunstancia?

AC: Comprendo eso. No basta ver que el pensar no es inteligencia.

K: Cuando usted dice que la inteligencia no es producto del pensamiento, está claro.

K: Debido a que usted ha aplicado su cerebro.

AC: Sin embargo, no es suficiente. Eso no quiere decir que el pensamiento haya encontrado su lugar adecuado. Ver algo no es suficiente.

K: No. Para ver lo que usted no sabe -aunque todos creemos que sabemos-, para ver que el pensamiento no puede producir inteligencia -la cual no es mecánica-, usted no utilizó el pensamiento. El pensamiento es limitado. Usted aceptó el hecho, no hubo pensar, ¿entiende?

AC: Entiendo. Mi problema es ligeramente diferente. No basta con ver que el pensar no es inteligencia.

K: Aceptar eso resulta extremadamente simple, pero, ¿y sus consecuencias?

AC: Eso es lo que quiero saber.

K: Si usted les comentara esto a los expertos en computadoras, ¿cuál sería su reacción? Dirían que eso es misticismo. Y, sin embargo, ésta es la clase de gente que está intentando descubrir.

AC: Sí. Esta gente está tratando de encontrar la inteligencia. Pero hay otra gente que también está intentando lo mismo, la gente con la que usted ha estado hablando.

K: Ellos no pueden, no lo han hecho; reaccionan con el pensamiento. Usted tiene que utilizar su cerebro.

AC: Ver algo no es suficiente.

K: Ver que usted no sabe; todos ellos dicen saber. En los últimos veinte años el proceso ha sido muy rápido. Ellos saben; no aceptarían que no saben. Quiero que usted vea esto.

AC: La persona que le ha escuchado a usted y que ve lo que usted dice, no se vuelve inteligente. Estoy hablando de mí mismo.

K: Pero usted no tiene que investigar; todo está ahí. Ellos quieren investigar el punto que desean alcanzar. Sus mentes quieren investigar adónde quieren ir. Cuando usted ve que el pensamiento no es el instrumento, ¿qué es lo que producirá inteligencia? ¿Está usted viendo la totalidad de ello? ¿O está mirando en una sola dirección? No sé si estoy transmitiendo algo. Es decir, ¿puede el cerebro observar algo de forma global, sin ningún tipo de fragmentación? La inteligencia no es fragmentación. El cerebro que investiga está fragmentado, dividido, sea cual fuere la palabra que utilice, funciona en un campo pequeñísimo del conocimiento. Es decir, no puede verlo. ¿Siente usted eso realmente, en su sangre?

AC: ¿Qué quiere decir eso?

K: Esto es algo en lo que no tienen cabida las religiones organizadas. ¿Por qué?

AC: Porque vemos lo que ha sucedido con las religiones organizadas.

K: No, eso quiere decir que usted lo está enfocando mediante la razón; usted observa lo que sucede y a partir de ahí llega a una conclusión.

AC: Comprendo lo que dice; es posible.

K: Usted no tiene esa profunda percepción de ver que está equivocado. Por eso, cuando dice que está utilizando la razón, la lógica está retornando al pensamiento y mediante el pensamiento llega a una conclusión. ¿Puede usted tener esa súbita percepción que le dice, sin emplear la lógica, que esto es erróneo, y una vez que usted haya visto que es erróneo, usar entonces la lógica?

AC: Entiendo.

K: Del mismo modo, el pensamiento no puede hacer esto. Empleamos la lógica para comunicarnos y decirnos que está absolutamente claro. No lo está. La lógica lo ha puesto muy claro. Entonces, ¿qué hace usted? Pude que lo hayamos discutido, profundizado en ello y, sin embargo, usted continúa por el mismo camino del pensamiento -lógica, razón, hechos-. ¿Correcto? ¿Lo ve usted?

AC: Para ver eso...

K: Primero, véalo claramente y luego viene de forma natural. No lo haga al revés. No diga «*para vivir así, tengo que hacer esto*».

AC: El ver necesita un ambiente adecuado.

K: Este es nuestro ambiente. Esté donde esté, ése es su ambiente. Si usted se encuentra en la habitación de un hotel, en Londres, ése es su ambiente.

AC: Cuando estoy con usted es diferente. Si no estoy con usted es completamente distinto.

K: Por supuesto.

AC: El ambiente es distinto.

K: No, no es el ambiente. Aquí, yo le estoy forzando a observar. Forzando, entre comillas, empujándole. Allí, nadie le empuja; están todos pensando de la misma manera.

AC: Entonces, llega a ser muy importante, ahí está la trampa: tener que ser empujado.

K: Sí. Es muy importante acudir a un doctor, al adecuado, si es que puedo encontrarlo. Soy estimulado. Cuando desaparece la estimulación usted regresa a lo que es su ambiente. Captar esto no es estimulación. Lo vea usted o no. Hemos estado discutiéndolo durante más de una hora y estamos empezando a ver la naturaleza de todo esto. Si usted se pudiera quedar aquí otro par de días, trabajando con firmeza, reflexionando, participaría plenamente en esto.

AC: A eso me refería cuando le hablaba, eso es lo que yo entiendo por ambiente.

K: Pero si lo considera como una droga...

AC: Por supuesto, me doy cuenta de que es distinto cuando estoy con usted a cuando no lo estoy. Cuando estoy lejos, eso está completamente aplastado, subyugado, pero vuelve cuando estoy con usted. ¿Qué puedo hacer para ver que permanezca?

K: Dado que usted tiene otras cosas que hacer, me encontraré con usted a menudo, hasta que esté empapado de ello, empapado en el sentido de que comprenda lo que quiero decir, no sólo repetir lo que digo. Usted se ha dado cuenta de esto. ¿Cómo se lo transmitirá a sus allegados? ¿Querrán escucharle?

AC: No, no me escucharán. Esta investigación sobre la inteligencia artificial continuará. Por medio del pensamiento van a fabricar una supercomputadora mejor que «los cerebros de la mayoría de las personas». Lo conseguirán y terminarán construyendo un mundo que volverá obsoleta la mente humana. Esta es la amenaza para la raza humana.

K: ¿Considerarán entonces que han alcanzado, que han logrado el misterio de la inteligencia?

AC: Sí. Serán capaces de reproducir cualquier cosa que sea mecánica, de reproducir el proceso del pensamiento. Eso es el cerebro, y eso es aterrador. Lo más excitante es investigar la naturaleza de esta inteligencia y lo que puede suceder no la inteligencia artificial. Y yo me he estado preguntado por qué en este ambiente puedo sentir que está ocurriendo un cambio total.

K: Suponga que lo discutiéramos todos los días, ¿se quedaría?

AC: Sí.

K: Cuidado.

AC: Me quedaría, pero el problema es llevarlo fuera. El problema empieza cuando salgo por la puerta.

K: Eso quiere decir que no lo ha visto. Ver el peligro del pensamiento, de todo el proceso mecánico, ver su esencia, es la verdadera fuente de la inteligencia.

Rishi Valley, 30 de diciembre de 1980

IV

Asit Chandamal: Señor, durante los pasado dos años y medio hemos estado hablando de computadoras, del modo en que están avanzando y del efecto que la tecnología podría tener sobre la mente humana y, por consiguiente, sobre las especies. Hemos discutido su impacto sociológico y si la computadora podría igualar a la mente humana. El Gobierno y los científicos más destacados en computadoras del Japón han decidido crear una que reproduzca los procesos del cerebro humano y han asignado cientos de millones de dólares a este proyecto. Le denominan computadoras de quinta generación. Dicen que lo lograrán para 1990, y que la computadora hablará y entenderá varios idiomas. Ahora bien, el problema al que se enfrentan es que ellos no saben qué es la inteligencia.

Se conocen bastante bien el equipo y los accesorios (*harware*) con que están construidas las computadoras. El cerebro es una materia constituida por hidrógeno, carbono y otras moléculas, y opera fundamentalmente como un circuito eléctrico y por medio de reacciones químicas. La computadora está hecha de moléculas de silicona y también funciona como una serie de circuitos eléctricos de microelementos (*chips*). Se ha conseguido que estos *chips* sean cada vez más pequeños y más rápidos, de manera que puedan almacenar incluso más memoria y más lógica que los seres humanos. Pueden proveerla de gran cantidad de circuitos lógicos, pero aún así la computadora no puede responder del modo que lo hacen los seres humanos, porque realiza, piensa secuencialmente; no puede percibir inmediatamente. Es decir, no puede trabajar en paralelo.

Por eso los investigadores afirman que si pudiéramos entender cómo trabaja la mente humana, ellos podrían simularla en una computadora. Admiten que no comprenden la mente humana, el cerebro o inteligencia. Afirman que para comprender la inteligencia, debemos entender el proceso del pensar y, entonces, podríamos comprender la inteligencia. Tampoco entienden cómo opera la creatividad. ¿Qué es la creatividad? La mayor parte de la gente cree que la mente humana tiene la capacidad de efectuar un salto. De ahí que estén examinando detenidamente lo que es la inteligencia, el proceso del pensar y la creatividad porque tienen la sensación de que si lograran comprender esto podrían reproducirlo en una computadora, lo que le proporcionaría inteligencia y creatividad. Usted está diciendo que la inteligencia no tiene nada que ver con el pensamiento. Sólo conocemos el proceso del pensar y ellos quieren profundizar en él y ponerlo en una computadora.

K: ¿Está usted convencido de que lo lograrán?

AC: Ellos lo llaman un ataque importante a lo desconocido, que es la mente, y dicen que ésa es nuestra percepción del futuro, de nuestra industria y nuestra tecnología futura y todo eso. Los norteamericanos están muy preocupados acerca de ello. Por eso IBM, todas las empresas, están invistiendo cientos de millones de dólares en investigaciones similares.

K: ¡También los norteamericanos lo están haciendo!

AC: En EE.UU. existe una organización desconocida para la mayoría de la gente, la Agencia de Seguridad Nacional. Tiene 26 km^2 cubiertos con computadoras. Es tan enorme que tiene su propia universidad. Cuenta con más doctores en física que todas las universidades europeas; y todos trabajan en tareas relacionadas con la defensa. También están trabajando en tales computadoras, pero lo hacen sin publicidad. Hay una increíble cantidad de dinero y especialistas con una preparación altísima que están investigando para crear una máquina que funcione como la mente humana. Si tienen éxito, según lo veo, la mente humana actual tendrá eventualmente que desaparecer; está obsoleta; no puede competir. En términos de evolución, no puede sobrevivir. Por tanto le pregunto: ¿cuál es entonces nuestra respuesta? Y si la mente humana actual es diferente de una simple máquina de pensar, ¿cuál es la diferencia? ¿Es la creatividad? ¿Es la inteligencia? Y, suponiendo que fuera así, ¿qué es la creatividad y qué es la inteligencia? Entonces, comencemos por la primera pregunta: ¿Son nuestras mentes simples máquinas de pensar programadas, son mecánicas?

K: ¿Por dónde empezamos a discutir, a explorar esto?

AC: Opino que deberíamos comenzar partiendo de la forma en que actualmente funcionamos en nuestra vida diaria. Toda acción se basa en el pensamiento y el pensamiento es un proceso material. Me parece que está meridianamente claro que este tipo de mente tiene que desaparecer puesto que será reemplazada por una tecnología superior.

K: ¿Podría usted diferenciar entre la mente y el cerebro, o cuando usted emplea la palabra «mente» se está refiriendo a la totalidad de la mente humana?

AC: Estoy utilizando la palabra «mente» en términos de lo que es un ser humano. El ser humano tiene un cerebro con pensamientos, emociones y todas sus reacciones.

K: O sea que está empleando la palabra «mente» en un sentido que abarca todas las reacciones, las emociones, los recuerdos, la confusión, el deseo, el placer, el dolor, el afecto. Si todo eso constituye la mente, ¿cuál es entonces la relación entre todo eso y el cerebro?

AC: ¿Qué quiere usted decir con cerebro?

K: ¿Es individual el cerebro o es el resultado de todo el proceso evolutivo del ser humano?

AC: Físicamente, es un cerebro separado. Sin embargo, ¿está usted afirmando que las células de mi cerebro o las de cualquier otro tienen el mismo contenido?

K: El cerebro que ha evolucionado, ¿es mi cerebro o es el de esta tremenda evolución?

AC: Obviamente, es evolución.

K: Por tanto, no es *mi* cerebro; no es *mi* pensar. Es *el pensar*. Tanto si es el de un pobre, como el de un rico, o como el de un profesor, es *el pensar*. *Usted* puede pensar de modo diferente, yo puedo pensar diferente, pero siempre es *el pensar*. ¿Está usted diciendo entonces que el pensar es una parte esencial del cerebro?

AC: Parece serlo.

K: Es decir, que el pensar ha creado todos los problemas humanos, como también los problemas tecnológicos. Y el pensar está intentando resolver esos problemas, pero se da cuenta de que no puede hacerlo.

AC: Y dice que no puede porque no estoy pensando lo suficientemente bien.

K: El propio pensar es el que dice: eso es general para todo ser humano, lo mismo si es un científico destacado o un pobre pueblerino ignorante; y ese pensar ha creado la guerra, la división de los pueblos, las iglesias, los templos, las mezquitas. Ha originado todas esas divisiones e intenta crear un dios, que no sea divisible. El pensamiento ha creado problemas en las relaciones humanas y no los ha resuelto. No puede hacerlo porque, en sí mismo, es limitado. El pensamiento es el resultado de la experiencia, del conocimiento, de la memoria. El conocimiento nunca es completo, por consiguiente, el pensamiento tampoco puede serlo.

Como el conocimiento es limitado, el pensamiento tiene que serlo también, y es ese pensamiento limitado el que crea los problemas. Todas las limitaciones originan problemas y, por eso, ese pensamiento limitado que ha creado el problema intenta resolverlo. Pero él no puede resolver el problema.

AC: ¿Está usted diciendo que los problemas se originan porque el conocimiento es limitado y los instrumentos del conocimiento son limitados?

K: Y el pensamiento es limitado debido al conocimiento.

AC: ¿Afirma usted que el conocimiento es limitado porque no ha sido capaz de conocer todas las cosas?

K: El pensamiento es el resultado de una vasta experiencia, de la memoria y todo eso. Usted ha visto la computadora. Es una especie de computadora que ha tenido una gran cantidad de experiencia, de conocimiento; y el pensamiento y el conocimiento son limitados.

PJ: ¿Cuál es la distinción entre pensamiento y mente?

K: Ambos son los mismos movimientos.

AC: En otras palabras, usted dice que todo conocimiento nuevo está contenido, fundamentalmente, en el viejo, y que es el resultado del pensamiento.

K: Por supuesto. Todo conocimiento es el resultado del pensamiento.

AC: ¿Afirma usted que descubrir algo nuevo en física o matemáticas no es creatividad, que es el mismo limitado conocimiento ampliado?

K: Mire, por el momento dejemos a un lado la creación, puesto que puede tener significados diferentes para cada uno de nosotros. Seamos claros: todo conocimiento es limitado. Los científicos están acumulando cosas y continuarán haciéndolo durante los próximos mil años; pero cualquier cosa que se agregue tiene que ser limitada, porque siempre hay algo más para agregar.

AC: ¿Es limitado en cualquier momento dado?

K: Desde luego. Por lo tanto, el conocimiento va siempre acompañado por la ignorancia. El pensamiento nace del conocimiento. Si usted no tuviera conocimiento, podría pensar. Podría usted llegar a un estado de amnesia total, o como quiera que se llame; estaría usted completamente en blanco.

AC: Como usted está afirmando que todo conocimiento es limitado tengo que preguntarle por la creatividad, tal como la conocemos. Si alguien hoy compone una nueva sinfonía o formula una nueva ecuación en física, ¿puede usted decir que eso no es creatividad en el verdadero sentido?

K: No lo llamaría creatividad. Puedo estar equivocado. Yo no estoy estableciendo ninguna ley.

AC: En ese caso, señor, usted está de hecho diciendo que nuestras mentes, tal y como las conocemos y como funcionan en nuestra vida diaria, son totalmente mecánicas. Y eso es precisamente lo que los japoneses van a hacer: construir una computadora que posea un gran almacenamiento de conocimiento y un cerebro extremadamente «inteligente», lógico -deductivo e inductivo-, mucho mejor que el cerebro humano. Por tanto, ¿que sucede con nuestro cerebro?

PJ: La mente humana -que, según Krishnaji, es tanto la mente individual como la de toda la humanidad- ha sido en sí misma un almacén en el que la mente de la humanidad puede indagar y extraer de ella. El banco de memoria de la computadora nunca puede ser el banco de la memoria de la mente racial.

AC: ¿Por qué dice usted eso?

Q: La mente racial es el resultado de una evolución. Por eso, en cierto sentido, mientras todas las opciones en su interior todavía son limitadas, todas las opciones de memoria de la mente de la humanidad se encuentran disponibles.

AC: Puede contar con más opciones, con más memoria que la computadora y, sin embargo, seguirá haciendo lo mismo: funcionar a partir de la memoria y el conocimiento.

K: Desde luego, desde luego.

AC: Los científicos en computación afirman que, utilizando redes de computadoras, podemos almacenar mayor cantidad de conocimiento. Ahora bien, superficialmente, esto es cierto; ningún ser humano puede recordar todo lo que hay en una enciclopedia. Por eso, en lo exterior, la memoria de la computadora es mucho mejor. En un sentido más profundo, dado que la computadora no tiene subconsciente o memoria racial, el cerebro humano puede tener más acceso al conocimiento y más memoria, pero sigue siendo lo mismo: acceder a más memoria.

K: Sí, señor, partamos de ahí.

AC: Usted dice que cualquier acto de esa mente no es creativo, incluyendo la composición de sinfonías. los descubrimientos de Einstein, la poesía, nada de eso es creativo. Todo es una proyección del conocimiento, de la memoria, posiblemente sólo sean permutaciones y combinaciones.

K: Desde luego, desde luego.

AC: En el momento en que usted acepta esto, la computadora se volverá definitivamente superior al hombre, a la mente humana, en esta función.

AP: Lo que usted dice es tanto como afirmar que el proceso evolutivo del cerebro ha llegado a su final.

AC: Eso es correcto.

AP: Yo lo pongo en duda.

AC: Yo digo que la mente tal como es, el cerebro tal como es, han llegado a su final debido a que ese cerebro particular va a ser sustituido por otro cerebro, la computadora, que puede realizar esas funciones.

AP: Eso es sólo una hipótesis.

AC: No lo es. Ya está realizando muchas funciones mucho mejor que la mente humana. Todavía no puede efectuarlas todas, por eso están trabajando con ese fin ¿Por qué tiene usted que creer que una materia constituida por moléculas de hidrógeno y carbono es intrínsecamente superior a otra hecha con moléculas de silicona, o bien que los circuitos eléctricos del cerebro son intrínsecamente y para siempre superiores a los de las computadoras?

K: Achyutji, Asit, ¿estarían ustedes de acuerdo en este punto: que la computadora tiene una causa, al igual que el cerebro humano? Entonces, todo lo que tiene una causa, tiene un final. Ahora bien, ¿existe algo que no tenga causa? Si existe tal cosa como un movimiento sin causa, eso es creación.

RR: Lo que está usted diciendo es que existe una mente extraordinaria.

K: No, todavía no he llegado a eso. Después de cuarenta o cincuenta mil años hemos llegado a este punto: el cerebro. La computadora ha alcanzado este punto. No hay grandes diferencias entre ambos; los dos han sido creados por el pensamiento.

AP: No estoy dispuesto a admitir que lo que el cerebro humano ha creado tenga que poseer absolutamente todas las facultades de su creador. ¿Es eso lo que está usted diciendo, Asit?

K: No señor, él no ha dicho eso. La computadora no puede ver las estrellas y contemplar su belleza.

RR: Pero puede simularlo.

K: Por supuesto. Pero no tiene la percepción del ojo humano, que puede mirar a los cielos y decir que ésta es una noche maravillosa.

RR: ¿Por qué admite usted este punto, Asit?

AC: No lo he admitido. De hecho, la computadora puede simular todo eso.

K: Por supuesto, puede simularlo.

RR: ¿Lo dice usted porque las emociones son también el resultado de la percepción sensorial y del pensamiento?

K: ¿Existe alguna percepción que no sea producto del pensamiento?

AC: ¿Tiene la mente humana tal cosa?

K: Probablemente no.

AC: La computadora tampoco la tiene. Sin embargo, la tendrá dentro de veinte o treinta años, la computadora será superior a los seres humanos.

K: Desde luego; me inclino a estar de acuerdo con usted.

PJ: Pues yo me inclino a dudarlo.

AP: Si observamos la mente humana que ha intervenido en la construcción de la computadora, está usted dando por sentado que su potencial se ha quedado exhausto por haberla creado. Una vez hecha la creación, nacida la criatura, la madre muere. Eso es lo que está diciendo.

K: No, no.

AP: Me niego a aceptarlo.

AC: ¿Por qué no quiere aceptarlo? Los hombres han dado nacimiento a las armas nucleares... y esas armas eliminarán a los seres humanos.

PJ: De acuerdo.

AC: Por eso, habiendo dado nacimiento a las computadoras que ahora están diseñando, y al construir nuevas computadoras que fabricarán otras que serán mucho mejores y más rápidas, ¿por qué dice usted que no serán capaces de destruir a los hombres que las han fabricado?

RR: Incluso en el caso de que no los destruyeran, ¿por qué la criatura no puede tener las mismas potencialidades que la madre?

Rupert Sheldrake: Entonces, ¿por qué yo y todos los demás reputados técnicos en computación, el gobierno japonés y veinticinco compañías internacionales necesitamos fabricar estas computadoras si ya pueden hacerlo ellas mismas?

AC: Ese es el objetivo. Las computadoras todavía no pueden hacerlo.

RS: El hecho es ése; ése es el objetivo, pero aún no hay nada. En el pasado los alquimistas durante muchos años trataron de crear oro, pero fallaron. Estamos hablando sobre algo que aparece en la mente como una fantasía.

AC: ¿Sabe lo que están tratando de hacer? Los científicos genetistas se han unido a los científicos en computación. Se están preguntando ¿por qué utilizan la silicona? El cerebro humano tiene moléculas de hidrógeno y carbono. Tomemos moléculas de hidrógeno y carbono, utilicemos células del cerebro para hacer computadoras. Otro planteamiento es: nuestros genes están programados de tal modo que algunas células se transforman en un ojo, otras en la nariz, etc. Si se consigue descifrar el código genético, se podría programarlo para que se transformara en un cerebro o en una computadora. Se está investigando mucho en ello.

RS: Conozco esa investigación. Considero que es también una fantasía, porque pienso que todo el conjunto se basa en premisas falsas acerca de la naturaleza del cerebro, de la naturaleza de la vida, etc. Pero esto sería desviarse del tema principal. Creo que sería preferible volver sobre el punto referente a producir mejores y mayores computadoras que puedan reemplazar algunas facultades de los seres humanos, lo que está involucrado es la actividad humana, llámese pensamiento o como usted quiera. Y estas computadoras son el producto de la actividad humana. No cabe duda de que muchas de las cosas que hacen los seres humanos sobrepasan sus capacidades, pero hay un límite. Las máquinas pueden hacer muchas cosas que no pueden

realizar los seres humanos. Sin embargo, son sus productos, y me parece improbable que estas máquinas puedan reemplazar, en ningún sentido, a los seres humanos. Solamente pueden sustituir algunas de sus facultades particulares.

AC: ¿Qué es lo que no serán capaces de sustituir?

RS: Todavía no han reemplazado la capacidad para inventar las computadoras de quinta generación.

AC: Sí, pero los japoneses no pueden hacerlo sin la computadora. Lo están haciendo los japoneses y las computadoras. Y si se hace un cálculo, quizás el 20 por ciento del esfuerzo sea humano y el 80 por ciento de la computadora.

RS: Bien, en todo lo que hacemos en la vida moderna nos ayudan las máquinas.

AC: ¿Qué hay en un ser humano que, según usted, no puedan hacer las máquinas en los próximos veinticinco o cincuenta años?

RS: Hay un tema al que estamos llegando, que es el de la creatividad. Tomemos un pequeño detalle: el humor. Y una de las cosas más sorprendentes es que la mayoría de nosotros no nos comportamos como frías máquinas calculadoras. La mayor parte de la gente se toma la vida con un cierto sentido del humor. Se puede ver gente que se ríe por todo tipo de cosas. Nunca he visto reír a una computadora.

AC: ¿Aceptaría usted que una computadora puede hacer lo mismo que un ser humano si le oyera reírse?

RS: No. Se le puede acoplar un grabador para que ría.

AC: Entonces, ¿qué podría convencerle?

RS: Nada.

AC: Usted lo ha decidido.

RS: Soy prejuicioso.

AC: ¿Por qué es prejuicioso? Si ve usted un niño, dirá que cuando crezca será capaz de hacer muchas de las cosas que una computadora no puede hacer. Pero si un grupo de personas diseña un nuevo tipo de computadora, usted dirá *a priori* que las computadoras nunca serán capaces de realizar lo que un niño. ¿Por qué? ¿Qué es lo que tiene un niño para convencerle?

RS: Mire, hay multitud de cosas que reconocemos y entendemos directamente, sin que seamos capaces de poner todo en programas de reconocimiento explícitamente almacenados. Puedo distinguir muchas clases diferentes de flores, árboles y animales. Si tuviera que explicar cómo los distingo, qué es lo que me hace reconocerlos, me resultaría muy difícil decírselo. Pienso que para usted también lo sería.

K: Sin embargo, cuando usted los reconoce se está basando en la memoria.

AC: Están trabajando sobre modelos de reconocimiento. Hoy se está investigando mucho en ese sentido. Las computadoras están empezando a reconocer visualmente algunas cosas.

RS: Pero existe cierto sentido intuitivo.

AC: ¿Qué es la intuición?

RS: Me resulta tremendamente difícil explicar qué es la intuición.

AC: Es solamente una palabra. Salvo que sepa lo que quiere decir, no puede usted emplear esa palabra.

RS: No. Usted tampoco tiene que ser capaz de explicar todo lo que significan las palabras en una fórmula matemática.

AC: Explíquelo con palabras. ¿Qué es la intuición?

RS: Intuición es captar algo más, ver algo más, es la comprensión profunda de algo, que implica un tipo directo de conocimiento que no tiene por qué seguir el proceso de palabras, pensamiento y acción.

AC: ¿Cómo sabe usted que no ha seguido el proceso de palabras o pensamiento? Pudo haber sido hecho en su mente de una manera subconsciente; el cerebro estuvo trabajando en ello y emerge instantáneamente y usted lo llama intuición. Eso no quiere decir que no haya seguido el proceso del pensamiento.

RS: Podría haber seguido ese proceso. Si, por todo lo que yo digo, usted va a presuponer procesos ocultos...

AC: No estoy presuponiendo.

RS: Sí, lo está haciendo.

PJ: Me parece que el problema consiste en que si el cerebro es solamente un circuito cerrado, entonces lo que dice Asit es cierto. Sin embargo el «pero» surge debido a que la razón fundamental para que estemos aquí es: ¿puede existir una aceleración de la propia capacidad del cerebro, de manera que deje de ser un proceso? ¿Es el cerebro un circuito cerrado?

RS: El problema es que llevaría mucho tiempo contestar esas preguntas. Yo tengo mis propias teorías sobre la biología que podrían echar por tierra esas premisas básicas. Mire, la teoría biológica convencional, en la que se incluye la teoría convencional del cerebro, parte del supuesto de que dentro del organismo no hay más que procesos mecánicos, químicos o biológicos. Ahora bien, solamente el 99 por ciento de la biología se basa en estos presupuestos y, por consiguiente, el tipo de lenguaje que estamos empleando se basa en ese tipo de pensamiento.
Yo no estoy de acuerdo con el supuesto, en primer lugar, de que el cerebro sea un circuito cerrado. Y, en segundo lugar, con que trabaje de una manera totalmente mecánica, química o eléctrica? etc. Es decir, pienso que hay una teoría de la vida que dice que todos los organismos vivientes no son sino máquinas, y que hay otra que afirma que no tienen nada que ver con ellas. ¿Por qué no podemos modelarlos por medio de las máquinas? Esta es la base de su argumento y, a primera vista, me parece absolutamente razonable pero hay bastantes supuestos previos.

PJ: El afirma tres cosas: si hoy día el cerebro es un circuito cerrado; qué es inteligencia y qué es creatividad.

AC: Yo no he dicho que el cerebro sea un circuito cerrado.

K: ¿Puedo hacerle una pregunta? ¿Consideraría usted que el cerebro tiene una capacidad infinita? No me conteste «no» inmediatamente. Vamos a utilizar la palabra «capacidad», aunque no me gusta, porque para nosotros capacidad es el conocimiento educado y todo eso. Pero si se me permite usar esa palabra, el cerebro tiene una capacidad infinita. Mire lo que ha hecho en el mundo tecnológico, incluyendo la computadora.

AC: No puede usted decir que el pensamiento es limitado y, a continuación, afirmar que el cerebro tiene una capacidad infinita.

K: Sí, ahora voy a abordar ese tema. El pensamiento ha limitado el cerebro, lo ha condicionado. ¿De acuerdo? Yo no soy hindú y creo en todas las supersticiones, en todas las tonterías. ¿Correcto?

AC: Usted está separando pensamiento y cerebro.

K: No, no. Quiero descubrir si, en algún momento, el cerebro puede liberarse de sus propias limitaciones, del pensamiento, el conocimiento, la emoción. Conforme, llámelo pensamiento. ¿Puede el cerebro, que ha sido

condicionado por el pensamiento, y si de alguna manera se libera de ese condicionamiento, haber conseguido...?

AC: No puede usted decir eso.

K: El cerebro puede. ¿Me entiende ahora? Usted ha llegado a la luna, el cerebro ha creado los misiles crucero, ha habido un adelanto tecnológico extraordinario. ¿De acuerdo? Ahora bien, ¿hay algún instrumento que no sea pensamiento? No se trata de una especulación romántica. Sólo pregunto, no afirmo que lo haya o no. ¿Entiende mi pregunta? El pensamiento es una herramienta agotada. Creo que ha llegado a su límite, ha acabado con sus recursos, porque no ha resuelto el problema humano. Entonces, ¿hay una forma de mirar que no sea pensamiento pero que en lugar de salir, de ir a los cielos y todo eso, se vuelva al interior? El movimiento interno es el infinito.

RR: Todavía no ha solucionado el problema humano.

K: Voy a mostrarle que lo hará. No, el pensamiento no resolverá los problemas humanos. Sea un hecho o no. Por el contrario, está incrementando los problemas humanos. ¿Correcto?

Q: Su pregunta es: ¿Existe algo distinto del pensamiento que pueda ser un instrumento?

K: Sí. Puede que usted no esté de acuerdo con lo que voy a decir en este momento. Quizás ese instrumento pueda mirar tanto hacia el exterior como hacia el interior, y eso es el infinito.

Q: Los psicólogos tratan de descubrir qué hay en el interior; al menos, eso es lo que dicen.

K: Lo sé, señor. Lo que ellos dicen es todo mecánico.

Q: Acepto lo que usted dice.

K: No lo acepte, señor. También tengo mis dudas en aceptar lo que yo digo. En primer lugar, quiero dejar absolutamente claro que el pensamiento no ha solucionado los problemas humanos. Ha solucionado los problemas tecnológicos pero no los humanos, tales como mis relaciones con mi esposa, con la comunidad, con el cielo y todo el resto. El pensamiento trata de resolver estos problemas y ha empeorado las cosas. Es tan obvio. Por lo tanto, ahora pregunto: ¿existe algo que no sea pensamiento, que no sea mecánico?

AC: Está usted preguntando, con otras palabras, lo mismo que Pupulji preguntaba el otro día: ¿existe alguna percepción sensorial sin pensamiento?

K: Sí. Por favor escuche. La vida es un movimiento que va y que viene, como la marea. Yo creo el mundo y, después, el mundo me controla a mí. Y yo reacciono al mundo. Es movimiento. ¿Estaría usted de acuerdo con esto? Entonces, si usted ve lo mismo que yo veo -no es que usted deba verlo- hay un movimiento de ida y vuelta; ésta es nuestra vida, acción y reacción, premio y castigo. ¿Puede detenerse este movimiento?

PJ: Tiene usted que salir de su circuito cerrado de computadora para enfrentarse a esa pregunta.

K: No, no salir del circuito. Esta es nuestra vida. Ahora bien, en tanto este movimiento existe, estoy atrapado en el tiempo, que es evolución.

RS: ¿Por qué no dice usted simplemente que es vida, evolución?

K: Sí, eso es: estoy evolucionando. Este movimiento, sea para mejor o peor, es siempre movimiento. Entonces, en tanto este movimiento exista, yo soy mecánico.

Q: ¿Sólo mecánico?

K: Sí. Veo una mujer y la deseo. Veo un jardín y lo deseo. Es acción y reacción, premio y castigo, castigo y premio. ¿Dónde está la inteligencia en esto? Mientras usted esté atrapado en esto, su inteligencia queda excluida; es una inteligencia mecánica. Usted me odia y yo le devuelvo el odio.

AC: Eso lo entiendo.

K: Si usted acepta esto, entonces la inteligencia es algo totalmente distinto del pensamiento.

RS: Si está usted queriendo expresar lo que yo creo, quizás podría decir que es causa y efecto, acción y reacción, en lugar de «mecánico».

K: Sí, sí.

RS: Entonces, hay un cierto tipo de actividad de bajo nivel, que la gente llama comúnmente inteligencia y que quizás fuera mejor llamarla ingeniosidad, donde, para conseguir algo que usted desea -pero que no puede lograr de una manera honrada-, tiene que recurrir a algún procedimiento totalmente nuevo, algún nuevo tipo de competencia, fabricar documentos falsos, etc. Existe cierta clase de ingeniosidad, de ingenio, que no es puramente mecánica. Está incluida en determinado conjunto mecánico de deseos, dentro del cual se encuentra la estructura de la capacidad inventiva. Por eso, la estructura puede ser del tipo de acción/reacción, pero en su interior mostramos una considerable ingeniosidad e inventiva.

K: Yo no le llamaría inteligencia a eso.

RS: No. Pero en el lenguaje ordinario se la llama, frecuentemente, inteligencia. Un hombre de negocios inteligente es el que es capaz de imaginar procedimientos para conseguir más de lo que desea.

K: Sí. Yo no le llamaría inteligencia a eso.

RS: Yo podría llamarle ingenio o inventiva.

K: Llámelo inventiva. No le llamaré intuición, porque eso es otra cosa distinta.

RS: No, ingeniosidad.

K: Ser ingenioso es resolver problemas de dios, del cielo, de pintura, etc. Está dentro del mismo campo, en la misma zona. Puedo ir de una esquina a otra del mismo campo y a eso le llamo ingenio; y yo digo que todo eso no tiene nada que ver con la inteligencia. La inteligencia es algo absolutamente distinto.

Q: ¿Querría usted explicar con más detalle lo que llamamos inteligencia?

K: No deseo explicar detalles. El ingenio, la elección, la habilidad, el movernos de un punto a otro, de una parte a otra, pero siempre dentro del mismo campo, es exactamente lo que estamos haciendo.

PJ: Ese es el campo de lo conocido.

K: Sí, sí. No deseo utilizar esa palabra, de momento.

AC: Me estaba preguntando por qué hemos evolucionado de ese modo.

K: Se basa, fundamentalmente, en premio y castigo.

AC: Pero yo pregunto: ¿cuál es la razón concreta de que hayamos evolucionado así?

K: ¿Cuál fue la causa?

AC: Debe de haber tenido grandes ventajas.

K: Por supuesto, eso es completamente seguro. Seguro en el sentido... al menos en los tiempos que corren, pero estos tiempos originan guerras. No tenemos que explicarlo en detalle. ¿Estaría usted de acuerdo en que esto no es inteligencia?

AC: Sí.

K: Correcto. Entonces investiguemos qué es inteligencia. Si no es una teoría, si se sale de mi sistema, eso significa que el movimiento de reacción se ha detenido, y que ése es el movimiento del tiempo. ¿De acuerdo?

AC: Cuando usted dice tiempo, no alcanzo a comprenderle.

K: Tiempo en el sentido de lo que yo he evolucionado en este proceso.

Q: Ese es el movimiento de la vida.

K: Sí. Y eso carece de inteligencia. En consecuencia, no le llame inteligencia. Entonces, ¿qué es inteligencia? Mientras permanezca en este campo no hay inteligencia, hay adaptabilidad.

AC: Sin embargo, uno debe responder.

K: Lo descubriremos. Si esto no es inteligencia, tenemos que investigar en algo completamente diferente. ¿De acuerdo? Si yo rechazo totalmente, no verbalmente sino realmente, que esto sea inteligencia, ¿qué sucede entonces con la mente que ha estado atrapada ahí? ¿Entiende mi pregunta? Mientras estemos funcionando en el tiempo, causa, efecto, acción, reacción, que es este movimiento de ir y venir de la marea, mientras mi actitud global ante la vida sea ésa y rehuse a salir de ahí, no hay nada que decir. Pero si veo que eso no resolverá los problemas de la humanidad, entonces tengo que mirar en otra dirección.

PJ: ¿Qué es este mirar?

K: Mis ojos sólo han estado mirando siempre en esta dirección. Y ahora llega usted y me dice que mire en otras direcciones. No puedo, porque el sentido y alcance de mi vista han estado tan condicionados que ni siquiera me vuelvo para mirar. Entonces, primero tengo que estar libre de esto. No puedo mirar en otra dirección, si no estoy libre de esto.

PJ: Quiero hacerle una pregunta. ¿Puedo yo mirar mi propio instrumento? ¿Puede la percepción ver su propio instrumento? ¿Puede la percepción, que es un fluir, verse a sí misma?

K: No le llame instrumento.

PJ: Una facultad.

K: No, incluso, no quiero llamarlo facultad.

PJ: ¿Puede la percepción percibirse a sí misma?

K: ¿Puede la percepción verse a sí misma mientras percibe? La percepción viéndose a sí misma en acción, viéndose a sí misma como percepción.

PJ: No introduzca la acción.

K: Si la percepción se ve a sí misma mientras percibe, entonces no es percepción.

PJ: Mire, ha planteado usted una cuestión que es absolutamente imposible de contestar: que este movimiento, que está moviéndose, refleje el movimiento... ¿puedo darme cuenta de su falsedad y ponerle fin? Siempre he pensado que ésa era una pregunta errónea. La percepción nunca puede verlo porque es independiente.

K: ¿Diría usted que este movimiento es la divagación del deseo?

PJ: Sí. Esta actividad es la divagación del deseo.

K: ¿Puede este deseo ser visto como una totalidad, no el objeto de deseo, sino el deseo mismo? ¿Puede verse a sí mismo como un movimiento de atracción?

PJ: Más bien, incluso sin introducir la atracción, ¿puede el deseo verse a sí mismo?

K: Para comprender si el deseo puede verse a sí mismo, uno debe profundizar en el deseo. El deseo existe solamente cuando el pensamiento se transforma en sensación.

AC: Esta cuestión tiene mucha importancia. Estamos moviéndonos en ese campo. Cualquier cosa que actúe en ese campo...

PJ: Nunca se puede negar ese campo.

K: Por supuesto. Existe este movimiento. En tanto yo permanezca en ese movimiento, no puede usted pedirme que lo vea como falso y que lo rechace.

PJ: Por consiguiente, ¿adónde debo mirar?

K: No tiene que mirar. El asunto es detener este movimiento. Averigüe, descúbralo por usted misma cómo se detiene el movimiento. ¿Es eso posible?

PJ: Creo que se puede parar.

K: Tenga cuidado cuando emplee la palabra «parar». ¿Quién es el que para?

PJ: Sin el que para.

K: Entonces, ¿qué significa eso? Siga. No complique el tema. Sólo se trata de ver quién es el que para. No hay quien pare. ¿Y qué sucede, entonces? Si no existe una entidad que pueda parar, detener, entonces...

PJ: Existe sólo el percibir.

K: Eso es todo. Sólo existe el percibir. No existe el que percibe percibiendo, ni el que percibe investigando lo que está percibiendo. Sólo existe la percepción, ¿correcto? La percepción de aquello que es falso.

PJ: El percibir arroja luz sobre lo falso. Existe solamente el percibir.

K: Sólo existe el percibir. Permanezca allí. Entonces investigaremos qué es percibir, ¿qué es la percepción sin la palabra, sin el nombre, sin recuerdos, el percibir algo, a lo que llamamos intuición? Perdóneme, no me gusta emplear esa palabra. Percepción es comprensión profunda, directa (*insight*).

PJ: ¿Es cuestión de estar completamente alerta?

K: ¿Llamaría a eso atención?

PJ: Estar completamente alerta es atención.

K: Eso es todo.

PJ: Eso es lo que nunca puede hacer la computadora.

K: Asit lo está asimilando, él no contesta. Señores, ¿hay algún final para el pensamiento? El tiempo debe tener un final, ¿correcto?

AC: Comprendo.

RR: ¿Puedo hacer una pregunta? ¿Qué sucede cuando percibimos con esa comprensión profunda?

K: Al darse esta percepción de la comprensión profunda y súbita, hasta las mismas células cerebrales cambian. ¿Puede, alguna vez, detenerse el pensamiento cuando su cerebro ha estado condicionado en el tiempo, en este movimiento -causa, efecto, acción, reacción- y todo eso repentinamente se detiene? ¿No tiene que experimentar el cerebro un cambio radical? Por supuesto que tiene que hacerlo.

RR: Tengo que insistir en mi pregunta. Si existe una forma de ver tal que las células del cerebro cambian, ¿qué ocurre después de percibirlo?

AC: Sólo el cerebro físico ha cambiado y me temo que muere.

K. Por eso es que estamos investigando la cuestión de la conciencia.

AC: ¿Se acaba esto con la muerte? Entonces, todo esto será distinto a la computadora

K: ¿Cómo le traducirá todo esto a sus amigos que son expertos en computadoras?

AC: Ellos van a seguir haciendo lo mismo que hasta ahora: tratar de fabricar supercomputadoras.

PJ: Ahora surge la cuestión. ¿Cómo puede el hombre apresurar lo otro cara crear esta nueva percepción?

AC: Uno sólo puede ver este movimiento, y no hacer nada.

K: Eso es todo

Madrás, 31 de diciembre de 1982

SUMARIO

Contraportada

El camino de la inteligencia es un libro compuesto por una fascinante colección de diálogos entre Krishnamurti y un grupo de eminentes profesionales de la cultura: arte, ciencia, filosofía, psicología, religión... Los diálogos tuvieron lugar en la India, y en ellos se abordan cuestiones tan candentes como la naturaleza del cerebro humano, el reto de las computadoras, el problema de las relaciones humanas, la experiencia religiosa.

«Cuando descubrimos las limitaciones del pensamiento humano, hay algo inesperado que florece», enseña Krishnamurti. Sobre este florecimiento ha estado hablando Krishnamurti durante años, con asombrosa intensidad y belleza. Un interrogante planea a lo largo del presente libro. ¿De qué modo pueden regenerarse la sociedad y el ser humano? El gran sabio hindú propone vaciar la mente de todo el pasado. La crisis del mundo no es social sino de conciencia y de conocimiento.

De ahí el interés creciente, entre científicos y filósofos, por comprender la mente humana, el cerebro, la inteligencia. Sabemos que la computadora va a hacerse cargo de cada día más funciones. ¿Quedaremos los humanos reducidos a la condición de meros robots que buscan sólo el placer y el entretenimiento? ¿Puede la mente humana dar un salto? ¿Qué es la creatividad? ¿Qué es la inteligencia? ¿Cómo plantear hoy la sempiterna relación entre mente y cerebro?

Nadie como Krishnamurti para iluminar y ahondar en temas tan vitales. Su mensaje es mundialmente reconocido, glosado y estudiado. Editorial Kairós viene publicando el conjunto de su obra en textos monográficos. Entre ellos: *Sobre la vida y la muerte, Sobre Dios, Sobre la mente y el pensamiento, Sobre la naturaleza y el medio, La libertad interior, El arte de vivir, etc.*